民國叢書

第五編

·23·

政治·法律·軍事類

中國政治思想史

陶希聖著

上海書店

中國政治思想史

第一册

陶希聖著

中華民國三十七年九月戰後版初版

中國政治思想史（第一冊）

定價

著作人　陶希聖

發行人　陳忱

印刷所　中華印刷出版公司南京分公司
南京三茅宮俞家巷十六號
電話：二四五九五

發行所　中華印刷出版公司
上海江西中路四五二號一〇九室
電話：一七〇七八

代售處　全國各大書局

戰後版印行記

這部書在抗戰時期由重慶南方印書館發行，兩年間印了六版。日本投降後，南方印書館從重慶遷到漢口，這部書的紙型也隨着機器東下。三年來未曾加印。今年夏季，南方印書館停業，把紙型交還了我。我和中華印刷出版公司商量，整理紙型，重行印刷，這部絕版三年的書又與社會相見了。

這部中國政治思想史第一冊到第四冊，初稿是抗戰以前寫成的。在抗戰中改訂了許多處所。第五冊的寫作，隨戰事的發生發展而未能着手。直到今夏，吳雲端先生搜輯清代的材料，幫助我編寫第五冊。我希望今年冬季，清代的一部分能夠寫成，這部書就算是完全了。

戰前版的印行，得到了陳寶驊、楊敬初，和羅君迪三位先生的幫助。戰時版的印行，助我者為陶子欽、董舜琴兩位先生。這是戰後版，周以洞先生的助力最大。我在此一起致謝。現在羅君迪先生已與世長辭了，我在此特表悼念之意。

陶希聖三十七年九月三日南京

中國政治思想史第一冊目錄

第一編　人類之自然狀態

第一章　自然狀態的推測

一、自然狀態的兩說

政治思想家常推測人類的原始社會的狀態，以爲他的學說的出發點。在歐洲，盧梭說人類的自然狀態，是人人自由。他的「民約論」第一句話，是「人生而自由」。與此相反的說法，是霍布士的說法，他以爲人類的自然狀態是人與人的戰爭。在中國，戰國時代的政治思想家也有兩種的推測。一種以爲人類的自然狀態是人人自由，如莊子的學說，就是這樣的說法。一種以爲人類的自然狀態是人人戰爭，如墨子，荀子，韓非，就是主張這種說法的。

民族學(ethnology)對於原始社會的推測，提出確實的具體的參考資料。這些資料是民族學者從世界上現存的原始半原始民族的生活方式實地調查或實況的記錄，搜緝來的。但是民族學者對於原始社會的推測，仍有爭論。即如婚制，一派以爲雜交是最原始的狀態，如莫爾干的「古代社會」就是這樣說。一派以爲原始民族是行一夫一妻制，一妻多夫與一夫多妻都是後起的，如衛斯脫馬克的「人類婚姻史」就是這樣說。又如財產制度，莫爾干以爲原始社會行共產制。反之，洛威以爲原始民族已有私有制。（註）

（註）Morgan, Ancient Society 一書是恩格斯「家族、國家與私有財產」一書的根據，故爲共產主義

人類的自然狀態是怎樣，無論在政治思想史上或是在民族學上，都還沒有定論。不過我們也不妨依據我們已有的資料，作合理的論斷，以為我們敘述古代氏族社會的思想的開端。

二、自然狀態究竟怎樣？

「人生而自由」與「人與人的戰爭」兩說都不能成立。人類在他們構成人類的時候，已經是羣居的。人生於羣，長於羣，死於羣。人離羣便不能生存，離羣便只有死滅。人生於羣，長於羣，死於羣。在羣以內，決沒有「人與人戰爭」的狀態，也決沒有「人人自由」的狀態。在羣以內，人與人的戰爭只有使人人離散，同歸於盡。在羣以內，個人自覺是不存在的，既不了解現代所謂「自由」，亦不不要求現代所謂「自由」。

羣對於野獸，對於別的羣，是有戰爭的。羣對於自然，是相對立的。羣的自覺，只對於野獸，對於別的羣，對於自然，而有存在。羣與其構成的個人之間，在個人無個人的自覺，在羣也沒有限制個人自由之自覺。個人對於羣既不要求自由，羣對於個人也無所謂抑制其自由。我們可以說人不是生而自由的，也不是生而不自由的。在原始的自然狀態之中，本沒有

者所稱道。Westermark, History of Human Marriage 三大冊，是衛氏在非洲三十年研究的成績，他是依據達爾文的學說為中心理論的。Lowie, Primitive Society 一書對原始半原始民族的家族，婚姻，各種秘密組織，宗教，持論是很客觀的，分析是很清楚的。原來民族學有三派，一派是進化論者，一派是分布論者，一派是批評論者。洛威與哥爾登外塞（Goldenweizer）都是批評主義者。

「自由」這個問題發生。

原始羣(original horde)有組織，組織是本於分工而來的，分工又本於羣體求生的技術。老人與幼童沒有生產與戰鬥的能力，生產與戰鬥的活動由壯年層負担，因此而有年齡的分工。狩獵與戰爭這種浪漫的勞動漸漸歸男子之手，而繼續的勞動漸加之於婦女，因此而有男女的分工。年齡分工，漸進爲世代層的畫分。男女分工漸演爲各種的婚姻制度。我們可以說原始羣的組織是純技術的。

山林地帶的生活是採掇自然果實的生活，河湖地帶的生活是漁撈魚蝦蜃蛤的生活。海濱的生活亦同。羣的全體以其全力從事於生產，或有剩餘，或無剩餘。由於無剩餘，而有減少人口的習俗。如殺老俗，或殺嬰俗。由於有剩餘，而人口增殖。然而爲求羣的生活的保持，羣的生命的延續，羣居的人類，盡其智力與體力，研求增加生產的方法。因之鳥獸的技術限於自然的爪牙翎毛，人類則創造各種的生產與戰鬥工具，由此可以獲得剩餘的生活資料，保護羣居的生活安全，使羣體增長其人口數量，而增高其生活方式。在此時期，剩餘是全體的產物，亦爲全體所享用，也不生分配的問題。我們可以說原始羣的組織是無階級的。

原始的人羣，是族。族的組織，或爲雙系(bilateral)，或爲單系(unilateral)。而單系，或爲母系(matrilateral)，或爲父系(patrilateal)。無論組織法則是那一種，原始人羣都是以血統(blood)爲紐帶的，不是以權力(authority)爲紐帶的；都是血緣的，不是緣地的(territorial)。

第二章　原始社會的思想

一、總說

現代人以爲原始或半原始種族是野蠻的，因此也是無思想的。這個看法是不對的。人類之所以爲人類，卽因其有能思之心。荀子說：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣，有生，有知，亦有義。」這一段話，是說得很精確的。萬物之中，無生物只有變化，有生物則有生命。有生物之中，植物只有生命，動物則有感覺。動物之中，禽獸只有能感之官，人類則有能思之心。能思之心，是人之所以爲人的特性。

二、自然主義

採擷，狩獵，畜牧，粗放農耕的人羣，生長於自然環境之內。自然的變化，是人羣的生活的源泉。自然的變化，又無一不影響人羣的生活。收穫的季節，使人羣感謝自然。枯槁的季節，使人羣退藏巖穴。乃至於日往月來，風吹雨灑，對於原始的人羣，遠較其對於現代都市人民爲親切。

原始人羣觀察此親切的自然變化，非常銳敏，非常周密。他們知道春夏秋冬的周流，知道生長收藏的節候，知道東南西北的方位，知道月虧日昃的必然。自然哲學在原始社會已有發生發達的端緒。

三、超自然主義

他們順應自然的變化以爲生機，因而他們有自然主義的思想。然而他們有生產與戰鬥的技術，由他們的羣力來運用，可以變動自然秩序。他們自覺他們的羣力可以與自然相爭。他們有列祖列宗傳來的經驗。他們寶貴這些經驗。他們有他們的科學知識。然而他們的科學知識，不足以應付許多的變化，尤其是天體流行所發生的意外的變化。他們除了倚賴羣力以自救之外，沒有別的生路。他們由此而有發揮羣力以克服意外變化的企圖。於是他們有超自然主義的信仰，演成各種的咒術。（註一）

羣力的自覺，使他們信仰一個大神。這個大神也就是他們的始祖。這個始祖的大神，其實就是人羣的羣力。（註二）這個大神並不是遠在天上的。這個大神乃是無所不在的。

他們的始祖即上帝，有變動自然秩序的威力。於是他們以他們羣體的行爲感動上帝，由上帝變更自然秩序。這些行爲即是各種的禮儀，其用意或在增進生產，或在克制災害，包涵自然的災害與動物的災害在內。

四、天人合一的觀念

人羣順應自然，又克制自然。這個矛盾的合一，成爲原始人羣的思想。

（註一）超自然主義，即 supernaturalism。咒術即 magic。參考Bronislaw Malinowski, Magic, Science and Religion, and Myth in Primitive Psychology，李安宅譯本，商務出版。

（註二）涂爾幹（E.Durkheim）「宗教的原始形式」一書內說：「上帝即是氏族之本身。」

由順應自然而論，人羣也是自然現象的一種。人羣的生活與天體的流行，是相適應以至於相合一的。「不識不知，順帝之則，」就是這一點的最好說明。由克制自然而論，人羣以羣體或應始祖，由始祖或上帝轉動自然。人道與天道不猵不相懸遠，亦且感而遂通。

原始人羣依此以構成其天人合一的觀念。

第二編　氏族時代



第一章 商族

第一節 商之氏族與尊祖教

一、衆祖及衆父

商族的生活包含由狩獵到畜牧到農業的過渡的特徵。商的氏族組織必定經過多少的變遷。若據殷虛所發見的甲骨文字，我們只知道從畜牧到農業時期的氏族組織的概略。

商族的氏族組織，第一特徵是有橫的世代的劃分而沒有縱的家族的組織。祖與父稱呼及母妣高妣的稱呼，分別得很明白。但同一祖輩的男子或同一父輩的男子，同一妣輩的女子或同一母輩的女子，却沒有分別的稱呼。多數祖輩的男子，且竟稱爲衆祖。卜辭有：

己卯卜貞帝甲口口其衆祖丁（殷虛書契後編上四葉）

其衆祖都同樣稱名，不加伯叔等分別。祭禮也是一樣不分別的。如：

祖辛一牛祖甲一牛祖丁一牛（同上二六葉）

甲辰卜貞王賓米祖乙祖丁祖甲康祖丁武乙衣亡口（同上二十）

即令加以分別，也不過加一二三等數字以示其次第。如：

口口於三祖庚（同上前編卷一之十九葉）

四祖丁（觀堂集林卷九引）

這是祖一級的。至於父一級的稱呼也是一樣不分別的：

父甲一牡父庚一牡父辛一牡（後編上二五葉）

其以長次分別指示者，如保定出現之勾兵，三件之中有一件鐫如下的銘語：

大父日癸大父日癸中父日癸父日癸父日辛父日己

二、兄終弟及之身分繼承制

商族只有橫的世代的分別，所以父子的特殊關係還沒有發生影響。因此父傳子即「父死子繼」的制度不能成立。商的身分繼承是以兄終弟及爲原則的，無弟始傳於後一輩，而多傳於弟之子。試就王位之繼承來看：湯傳子大丁，大丁傳弟外丙，外丙傳弟中壬，中壬傳於大丁之子大甲，大甲傳子沃丁，沃丁傳弟大庚，大庚傳子小甲，小甲傳弟雍己，雍己傳弟大戊，大戊傳子中丁，中丁傳弟外壬，外壬傳弟河亶甲，河亶甲傳子祖乙，祖乙傳子祖辛，祖辛傳弟沃甲。沃甲以後爲祖辛之子祖丁，祖丁以後爲沃甲之子南庚，南庚以後爲祖丁之子陽甲，這幾世繼承有混亂的狀態。陽甲傳弟盤庚，盤庚傳弟小辛，小辛傳弟小乙，小乙傳子武丁，武丁傳子祖庚，祖庚傳弟祖甲，祖甲傳子廩辛，廩辛傳弟庚丁，庚丁傳子武乙。足見商以傳弟爲原則，無弟始傳子。

三、母性之特祭

商族沒有縱斷的家族制，縱有也沒有重大的影響。所以母不隨父受祭，妣不隨祖受祭。母與妣是單獨受祭的。卜辭有

貞之於母庚二牛（後編卷一之二九葉）

於母己小牢用三（同上二八葉）

母庚牡一（同上二九葉）

庚申卜王貞其又於母辛十月（戩壽堂）

貞於妣乙口（戩壽堂）

貞同之於妣甲（後編卷一之二七葉）

貞之於妣己（同上卷一之三三葉）

於妣庚（同上之四三葉）

貞之於高妣庚（同上之三六葉）

如此之類極多。這表示母妣不配父祖而同祭。這表示父母祖妣之特殊的家族的結合還沒有顯著的影響。

四、同姓不婚制之不存

母妣特祭又表示母的地位特高。母並不是異族的女子，因爲族外婚制是商所沒有的。王國維觀堂集林卷十說：

據殷人文字，則帝王之妣與母皆以日名，與先王同。諸侯以下之妣亦然。（傳世商人彝器

多有妣甲妣乙之文。）雖不敢謂殷以前無女姓之制，然女子不以姓稱，固事實也。而周則大姜大任大姒邑姜，皆以姓著。自是迄春秋之末，無不稱姓之女子。大傳曰：「四世而緦，服之窮也。五世袒免，殺同姓也。六世親屬竭矣。其庶姓別於上而戚單於下，婚姻可以通乎？」又曰：「繫之以姓而弗別，綴之以食而弗殊，雖百世而婚姻不通者，周道然也。」然則商人六世以後或可通婚，而同姓不婚之制實自周始，女子稱姓亦自周始矣。

五、女的地位之卑屈

母妣不來自異族。但由異族刼掠女子而獨占之，在商牧畜狩獵之氏族已有此事。如此刼來獨占的女子，或稱奴，或稱妾，或竟以爲妻。妻，妾，奴，甲骨文字都從長跪式的女子。宋王楙野客叢書說：

古訓：『長跪問故夫。』古者女子之跪，如呂后跪謝周昌，蘇秦嫂四拜而跪，亦是證也。吳越春秋：「女子知子胥非常人，長跪以餐與之。」此正女子長跪事。

甲骨文字之女字象人長跪，或者就是妻女卑屈的表示。周以後，同姓通婚之制既已消滅，只此獨占女子的婚制留傳下來，因之商族母妣尊祀的制度變作母妣配享的制度了。

六、尊祖與祭天

商族祭祖的禮儀非常頻繁。就現下已經收輯的甲骨文字來看，有一大部分是關於祭祀的。祭祖的禮儀，由甲骨文字上觀察有如左的各例：

祭　[illegible]　（皆象持酒肉於示前之形，乙象肉，點

形不一，皆象酒也。）

祀 [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

烝 [illegible]（从禾从米，在豆中，廾以進之。春秋繁露：「四祭：冬曰烝。烝者，以十月進初稻也。」與卜辭从禾之旨正符。）

福 [illegible]（以兩手奉尊於示前，即後世之福字，在商則爲祭名。——均從羅振玉考釋）

祭祖之外，祭天地山川及方位的禮儀也著於卜辭。例如：

尞 [illegible]（从木在火上，木旁諸點象火焰上騰之狀。說文解字：「尞，柴祭天也。」）

貍 [illegible]（象掘地及象實牛或承於地中。周禮大宗伯：「以貍沈祭山林川澤。」）

沈 [illegible] [illegible]（此象沈牛於水中，殆即貍沈之沈字。）

貞帝三牛三豕三犬（後編卷四之十七頁）

貞方告於東西（後編卷一之四八頁）

但是我們要注意的，天與祖在商族的信仰上誰重誰輕？我疑以爲商族是重祖的。詩商頌固有「古帝命湯武」，「帝立子生商」這一類的話，但商頌恐怕是周代的商人作的。試看盤庚所載盤庚告誡諸貴族的話：

茲予大享于先王，爾祖其從與享之，作福作災，予亦不敢動用非德。（盤庚上）

高后丕乃崇降罪疾，曰：「曷虐朕民！」……先后丕降與汝罪疾，曰：「曷不暨朕幼孫有比！」……乃祖乃父乃斷棄汝，弗救乃死。……迪高后丕乃崇降弗祥。（盤庚中）

這些話都表示商族的信仰是祖先能作福降災，禍福並不由於天。

第二節　僧侶貴族的發生

商族繼承新石器時代氏族社會的超自然主義，已如上述。但須知道，這種尊祖及拜天數是掌握在商族的僧侶手裏的。僧侶已依據超自然主義作支配族人的手段。

商代黃河腹部已有農業。耕種方法是燒田法。耕種的物品或是人類的食糧，或是畜類的芻秣。在這種耕地及野生芻秣之上，仍有大量的畜牧。火耕與畜牧的技術不是一朝一夕發明的。由採果打獵撈魚的簡單技術到馴養牛馬，大量放牧，耕植芻秣，培種穀類，這需要長期的進化。社會技術愈趨複雜，則技術的保持和傳授愈覺重要，而生產的指揮與生產的實行漸漸分工。又因生產之進步，人類食糧漸漸充實。社會組織由小羣漸變成較大的氏族。氏族內部的分工漸密，如老少的分工與男女的分工，漸使氏族內部分為世代層與兩性的差別。主持這種組織的族中長老因而獲得最高的尊榮。

畜牧與耕種技術的進步，使一族勞動力的需要增加。在以前戰爭的俘虜都是被殺戮的。這時候，多加一勞動者便多加一份剩餘的生產物，戰勝者乃把俘虜收留為奴隸。商代便是從殺戮俘虜到收留俘虜的過渡期。依甲骨文字所記，一方面看得出大批殺戮俘虜的事實，他方面却存留多少的奴隸。（註）

掠奪奴隸乃成爲戰爭的動機。因戰具及戰術的進步，戰爭漸成專業，而戰士取得特殊的身分。

一有奴隸，於是一族中尊貴的組織者與專業的戰鬥者，便是奴隸勞動的優先享受人。奴隸勞動把組織者與戰士從物質勞動解放出來，單收奪同族平民及奴隸的剩餘勞動及剩餘生產以爲生。組織者卽爲僧侶，戰士卽爲貴族。

第三節　神權思想的勢力

僧侶以商族的超自然的信仰，統治商族。所謂「王」的族長不能反於僧侶的意思而有作爲。貴族自由民對族政參加的舊有權能也還存在。族政決定的權，王，僧侶，貴族及平民之中，僧侶有二占，其餘各只一占。僧侶的二占，一是龜，一是筮。洪範說道：

汝（指王而言）則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。——汝則從，龜從，筮從，卿士從，庶民從：是之謂「大同」，身其康彊，子孫其逢吉。汝則從，龜從，筮從，卿士逆，庶民逆：吉。卿士從，龜從，筮從，汝則逆，庶民逆：吉。庶民從，龜從，筮從，汝則逆，卿士逆：吉。汝則從，龜逆，筮逆，卿士逆，庶民逆：作內吉，作外凶

（註）殺俘虜之多，例如殷虛書契後編卷下最末一片，「八日辛亥允戈伐二千六百五十六人。」奴隸之記載很多。

。稽疑其違於人：用靜吉，用作凶。

由此可見僧侶在王貴族庶人之間，同意於某一占時，政務就決定了。

這時期的民衆不能夠以智力體力去征服自然，只得從社會秩序中，求自然的感應。本來，這時期的人，對於種族的倚賴是很強的。他們只有集中全族的智力體力才可以應付風雨亢旱河流泛濫等自然現象。族人因此信以爲社會組織，有超越個人的神秘的力量。僧侶便把社會秩序和自然現象聯繫起來，上以控制王權，下則以駕御貴族，支配平民。洪範的第八疇是「庶徵」。什麼是庶徵？

曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰風，曰時。五者來備，各以其敍，庶草蕃蕪。一極備凶，一極無凶。曰休徵——曰肅，時寒若；曰乂，時暘若；曰晢，時燠若；曰謀，時寒若；曰聖，時風若。曰咎徵——曰狂，恆雨若；曰僭，恆暘若；曰豫，恆燠若；曰急，恆寒若；曰蒙，時風若。……曰王省惟歲，卿士惟月，師尹惟日。歲月日時無易，百穀用成，乂用明，俊民用章，家用平康。日月歲時既易，百穀用不成，乂用昏不明，俊民用微，家用不寧。庶民惟星：星有好風，星有好雨。日月之行則有冬有夏，月之從星則以風雨。

這些話不外是說：某身分應當怎麼做，如此則天時順行，風雨調協；不如此則凶荒洊至了。

僧侶既上控王室，下制臣民，則伊尹放太甲這類事情便不是神秘的了。（註）伊尹放太

（註）戰國時代有「伊尹以割烹要湯」的傳說，見孟子。伊尹與庖廚的關係，在戰國諸子書中屢見，趙翼陔餘叢考曾列舉之。這傳說或許是從伊尹爲商族主宰畜類的僧正這種事情傳訛出來的。

甲的事，後世的權臣常引爲口實以辯護那專擅行爲。儒家把這件事當作政治學上的難題，大加解說。他們最要的說明乃是「有伊尹之志則可，無伊尹之志則篡也。」（孟子）其實這事在後世叫做篡，在商族乃是教權與王權之爭。關於此事，戰國時代有兩說。一說伊尹篡。竹書紀年載：

仲壬崩，伊尹放太甲於桐，乃自立也。伊尹即位於太甲七年。太甲潛出自桐，殺伊尹，乃立其子伊陟伊奮，復其父之田宅，中分之。

一說伊尹不是篡。左傳襄二十一年及孟子說：

伊尹放太甲而相之，卒無怨色。

太甲顚覆湯之典刑，伊尹放之于桐。三年，太甲悔過，自怨自艾於桐，處仁遷義，三年，以聽伊尹之訓己也，復歸於亳。

孟子的說法，是桀君放伐論的用意，與他辯護湯放桀，武王伐紂的正當性是一貫的。反之，即令竹書紀年所記者近於事實，也與後世的篡不同。太甲殺伊尹後，仍須立其二子，這是什麽意思？正表示世襲僧權之大。

第四節 僧侶的盛衰

在卜辭中，稱卜某者，當即爲僧侶。下面即是實例。但卜辭中，不見有伊尹。

戊戌卜旅貞祖戊歲㞢羊（卜旅，祖甲祖辛時卜人）

癸未卜泳貞王旬亡𡆥在正月甲申祭祖甲脅虎甲

缺未卜𡧊貞求雨匄於妣乙

庚子卜𣪘貞王㞢匚於高妣己妣缺母缺

癸卯卜亘貞㞢于父甲犬（亘爲武丁時卜人）

戊寅卜卽貞𠷎父戊歲先酒

癸未卜黃貞王旬亡𡆥王來征人方

依後世的記載，其名字有冠以「巫」的，顯然是僧侶了。雖名字不冠「巫」字而史稱爲格于皇天或上帝的，也是僧侶。如尙書及史記所載：

成湯旣受命，時則有若伊尹，格于皇天。（君奭）

在大戊時則有若伊陟臣扈，格于上帝；巫咸乂王家。（君奭）伊陟贊言于巫咸。巫咸治王家有成，作咸艾，作大戊。大戊贊伊陟于廟，言弗臣。伊陟讓，作原命。（史記殷本紀）

在祖乙時則有若巫賢。（君奭）

王乃至於宜告大僧正之「弗臣」，王與僧正的關係可見一斑。但商王反對僧侶的也不是沒有。其一種是暴力的反對。如武乙「爲革囊盛血，仰而射之，命曰射天」（史記殷本紀）。又如紂「昏棄厥肆祀弗答」（書牧誓），而還在那兒說「我生不有命在天」（書西伯戡黎）。其一種是依託神意任用非僧侶的人自輔，如武丁託於夢兆而求傳說。但此「舉傳說于版築之

問」的傳說，又是流行於士人爭取政權的戰國時代，這值得我們注意而不宜輕信爲事實。

第五節　宋族之沿襲

一、商族的解體

周族克商之後，把商族分割於周族諸族而爲其奴役。左傳定四年記衞子魚的話，說：

昔武王克商，成王定之，選建明德，以藩屏周。故周公相王室以尹天下，於周爲睦。分魯公以大路、大旂，夏后氏之璜，封父之繁弱，殷民六族：——條氏、徐氏、蕭氏、索氏、長勺氏、尾勺氏，使帥其宗氏，輯其分族，將其醜類，以法則周公，用卽命於周。是使之職事於魯，以昭周公之明德。分之土田陪敦，祝宗卜史，備物典策，官司彝器。因商奄之民，命以伯禽，而封於少皞之虛。

分康叔以大路、少帛，綪茷旃旌，殷民七族：——陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饑氏、終葵氏。封畛土略，自武父以南，及圃田之北竟。取於有閻之土，以共王職。取於相土之東都，以會王之東蒐。冉季授土，陶叔授民，命以康誥而封於殷虛。皆啓以商政，疆以周索。

分唐叔以大路，密須之鼓，闕鞏沽洗，懷姓九宗，職官五正。命以唐誥而封於夏虛。啓以夏政，疆以戎索。

由這段話，可見周族分封各族，授土授民的概況。所授的民，各由他們的主族（宗）率領他們的分族，奉事周族。除了唐叔受夏民而外，魯公與康叔都受殷民。魯分殷民六族，衛分殷民七族。兩公皆依於周族的典制（周索）以治殷民。

二、宋族的組織

商族之中，微子的一族仍由周室許其自存於宋。依傳說，周室最初以管叔蔡叔監宋。後來管蔡領導殷民，反對周室，即左傳所謂「管蔡啓商，惎間王室」。周公東征，殺了管蔡，宋族還能夠自保其族人，爲周族的「國賓」。

宋族的組織，仍舊承殷商的習慣。第一，他們保持族內婚制的遺跡。公羊傳稱「宋三世內娶」。鄭玄注禮大傳及喪服小記云：「殷禮不繫姓，不綴食，其庶姓別于上，而戚單於下，五世而婚姻可通。」這都是有所據而云然的。

第二是兄終弟及制在宋始終沒有廢棄。微子死，立弟衍。宣公死，立弟和。宣公所持的理由是：「父死子繼，兄終弟及，天下通義也。」

世代層的結構，從宋族的內亂，可以很明白的看出來。宋的內亂，一種是公族與羣公子之爭，一種是羣公子相互之爭。無論是那一種內亂，羣公子總是分爲一代一代的。如穆公之諸公子爲穆族，莊公之諸公子爲莊族，桓公之諸公子爲桓族。各世代互作戰爭。

三、宋族的神權思想與「仁而無權」

宋族的大權不專在於巫或卜。大宰是主祭的官，雖「貴而主斷」，但是族的長老如左師

右師，族的武士如大司馬大司寇，也有時主政。不過宋人信仰神權。左傳載魯僖公十六年六鷁退飛，宋襄公問周內史叔興這主什麼吉凶。周內史退而批評說：「陰陽之事，非吉凶所生焉，吉凶由人。」他以爲宋襄公這一問是不合理的。左傳又載宋襄公用鄫子爲犧牲以祭於「次睢之社」，以祈禱宋族稱霸於東夷。司馬子魚也批評道：「古者六畜不相爲用，小事不用大牲，而況敢用人乎？祭祀以爲人也。民，神之主也。用人，其誰饗之？」宋族在春秋時代還用人祭，足見神權還是有力的。

宋人是傳統的嚴格遵守者。在周族看來，他們是沒有權變的。宋襄公與周初的徐偃王一樣（註）「仁而無權」。宋楚作戰於泓，宋襄公的軍令是「不重傷，不殺二毛，不鼓不成列。」這是說敵兵已受傷，便不許再傷。敵兵頭髮斑白，便不許殺。敵軍陣式未成，便不許攻。這一仗，宋軍大敗。

由於宋人拘守傳統，戰國時代一般人總把天下最呆板的行爲算是宋人的行爲。孟子說宋人見別人的田裏禾苗長大，自己的禾苗不長，就去拔自己的禾苗叫他長。莊子說宋人販了殷商時代「章甫」之冠往越，「越人斷髮文身，無所用之。」韓非子說宋人看見一隻兎子碰死在一株樹下，他守着這株樹，等待第二隻兎子來碰死。這些故事都是嘲笑宋人的呆守舊來習

（註）傳說徐偃王在淮上修德，淮上各族都歸順他。周穆王這時正西遊崑崙，聞訊之後，馳八駿馬東征。徐偃王「不忍鬥其民」，率民而逃，遂至於敗。後人批評他「仁而無權」。魯族分封殷民六族，內有徐氏。或者徐偃王與殷族有些關係，也未可知。

慣，不知變通。

第二章　周代諸族的組織及其變化

第一節　周族

一、周族的發展

周族從西北高原向黃河腹部黃土地帶移動。緜之詩說大王自西往東的狀況道：

緜緜瓜瓞，民之初生，自土沮漆。古父亶父，陶復陶穴，未有家室。
古公亶父，來朝走馬，率西水滸。至于岐下，爰及姜女，聿來胥宇。
迺慰迺止，迺左迺右，迺疆迺理。迺宣迺畝，自西徂東，周爰執事。

在周族向東發展的時候，與商族時戰時和。周商兩族之戰，不獨記載於金文詩書，並且演成各種神話和傳說。周商兩族之和，以至於通婚。大明之詩說商族之女下嫁於周的事件道：

摯仲氏任，自彼殷商，來嫁於周，曰嬪於京。乃及王季，維德之行。大任有身，生此文王。

牧野之戰，決定殷周交替而爲中原各族的主族的運命。周族由此遂向黃河下游，淮河流域，以及江漢流域發展。左傳記富辰的話，說道：

昔周公弔二叔之不咸，故封建親戚以蕃屏周。管、蔡、郕、霍、魯、衛、毛、聃、郜、雍、曹、滕、畢、原、酆、郇，文之昭也。邘、晉、應、韓，武之穆也。凡、蔣、邢、茅、胙、祭，周公之胤也。（僖二十四年）周族以內，各族之間，各族之內，都有本族與支族的組織法。文王之詩所謂「文王孫子，本支百世」，卽指這種組織法而言。

二、周族的血族組織

周之本族，稱爲宗。周族之中，最尊最長的本族，克商以後，定住渭河流域，稱爲宗周。東方諸族稱魯爲「宗魯」。周金文有「宗周」，「宗魯」，「宗子」，「宗室」，「大宗」，「宗老」，「宗婦」的記錄者很多。今舉其一二如下：

善鼎：唯十有一月，初吉，辰在丁亥，王在宗周。王格大師宮。王曰：「善！昔先王旣命女佐正[illegible]侯，今唯[illegible][illegible]先王命女左正[illegible]侯，監[illegible]師戍，錫女乃祖旂用事。」善敢拜稽首，對揚天子不丕休，用作宗室寶障，唯用錫福，唯前文人秉虔共屯，余其用各我宗子雩百生，余用匄屯魯，萬年其永寶用之。

兮熬壺：兮熬作尊壺，其萬年永用享孝於大宗。

䣄伯鼎：格于宗室。

叔氏寶林鐘：用享于宗。

辛中鼎：用享宗老。

晉邦盦：宗婦楚邦。

匽侯旨鼎：匽侯旨初見事于宗周。

宗魯彝：公中在宗魯。

詩云：『君之宗之，』又云：『宗子維城。』周族之全族（亦可云全部落）有大宗，即王室。每一分族亦有一大宗。宗的任務是『收族』或『合族屬』，禮記所說：『尊祖故敬宗，敬宗故收族，』及『同姓從宗合族屬，』即是此意。周族不獨自己依此慣例，並將此慣例施行於周族征服的異族。前述魯分殷民六族，即使他們『帥其宗氏，輯其分族，將其醜類，以法則周公。』周族的慣例，未必十分整齊。後世的儒家，用整齊的理論，說明此慣例，有如左表：

天子——嗣王——嗣王——嗣王——嗣王——嗣王——嗣王
　　諸侯——嗣君——嗣君——嗣君——嗣君——嗣君
　　　　卿大夫——宗子——宗子——宗子——宗子
　　　　　　士——小宗——小宗——小宗
　　　　　　　　士——小宗——小宗

依此表，天子是『天下之大宗』，即所謂『宗周』。天子世世相傳，以收合諸侯。諸侯又為他的支族的本族，即大宗，世世相傳，以收合他的一族裏面的支族。卿又為他的那一支

族的大宗，世世相傳，以收合他的那一支族。此處有一問題，就是他們世世相傳的制度是怎樣的？

三、周族的繼承制度

周族崇拜一位始妣，名曰「姜嫄」。大雅生民之詩說道：「厥初生民，時維姜嫄。」傳說雖以爲姜嫄是高辛氏之妃，但周族對於姜嫄是特祭而不祔於一個始祖的。姜嫄是始祖后稷之母，而沒有一個同享之夫。詩所謂「似續妣祖」，所謂「赫赫姜嫄」，不稱其相配的始祖，只稱其所出的后稷，都足以說明母妣特祭的制度。

始妣姜嫄與始祖后稷之間，有一脫節的痕跡。生民之詩說姜嫄生了后稷以後，幾度拋棄，而後收養，就是這個痕跡的所在。（註）自后稷以後，世系不甚詳明。而大王以下，一生一及的制度很可以明白看出，列表於下：

- 古公（卽大王）
  - 太伯
  - 虞仲
  - 王季——文王
    - 伯邑考
    - 武王發
    - 周公旦

（註）Isis是埃及第十二省的女神，被Busiris族征服，此女神遂相傳成爲征服族神Osiris之妻。Osiris之奉祀者後衰，久之而崇拜Horus的Chembis地方的人征服埃及，二神的時代不相銜接，於是

依史書記載的傳說，大王想傳王季以及於文王，因而太伯虞仲避位逃走。文王未死以前，伯邑考先死，故傳武王。武王死後，周公秉政，輔佐成王。但是這種傳說只是用長子繼承制度確定之後的眼光，對於兄終弟及制度，求一個解釋。我們不能夠否認周族實際有一生一及的繼承法。

周族的一大支族，在東方各族爲「宗」，是魯族。魯的繼承制度即是一生一及。列表如左：（註）

- 伯禽
  - 孝公
  - 煬公
    - 幽公
    - 魏公
      - 厲公
      - 獻公
        - 眞公
        - 武公
          - 懿公
          - 孝公
            - 惠公

相傳爲周的一支族，太伯之後的吳，也行兄終弟及制度。自壽夢以前，吳的世系不可考

有如下之傳說：Osiris爲其弟Seth所殺，身與手足異處。Isis以神力收集之，使之復活而與已交，有孕，後生Horus即Osiris的遺腹子，故時代不相銜接。因此而推測后稷與姜嫄的脫節，頗有意義。

（註）史記魯世家載：「莊公病而問嗣于弟叔牙。叔牙曰：「一繼一及，魯之常也。」」

。壽夢的四個兒子，是兄終弟及的。列表如下：

壽夢——
- 謁
- 餘祭
- 夷昧
- 季札

世代層與家族制是相反的。由世代層轉換爲家族制，其間有混亂和爭鬥。宗周自武王克商之後，各分族向東發展。武王之弟管叔，管叔之弟周公，周公之弟蔡叔，都封於東方。武王死後，周公秉宗周之政，管叔蔡叔率領殷民起兵反對。於是周公東征，克服管蔡，以後歸政成王，宗周的王位遂確定爲長子繼承之制。

魯懿公與惠公死後，都有變亂。惠公之子隱公繼位。隱公死後，其弟桓公繼位。自桓公以後，魯行長子繼承。其後桓公諸子專政，以把持公室，是爲三桓，即孟孫氏，叔孫氏與季孫氏三家。吳之謁，餘祭，夷昧兄弟相傳，季札避位。於是公子光刺王僚而自立，兄終弟及制度乃破。

長子繼承制度確立以後，前述的宗法，才發展到後世儒家理想的樣子。可是家族既代替了世代層的發展，氏族組織便開始分化爲家族了。

四、周族的婚姻制度

周族的婚姻制度與商族不同，趨向於族外婚制。商族的母妣很少繫姓的，周族母妣沒有

不繫姓。周金文中，來歸之女子繫姓者有姜姓、妊姓、嬴姓、妃姓、㚤姓、媿姓、姞姓、嫚姓、娟姓、媍姓等等。姓，是表示誕生的系統的。左傳說：「男女同姓，其生不蕃，」這是當時對於族外婚制的解釋。

周族的婚制最可注意的是姬姜世婚之制。兩姓通婚，叫做「婚」。兩姓世婚，叫做「媾」。姬姜兩姓之婚與媾，見於史書，不必多引。周的王室，與申許等姜姓世婚。魯的公室與齊的公室世婚，齊族乃是姜姓。

姬姜世婚制度對於中國的親屬稱呼（nomenclature）有深長的影響。詩云：「豈伊異人，昆弟甥舅。」周族向東方發展以後，中原各族，姬姓者爲昆弟，姜姓者爲甥舅。所謂「甥舅」，有下面的幾種關係：

（一）母之兄弟爲舅，「謂吾舅者吾謂之甥。」

（二）妻之父爲舅，「謂吾舅者吾謂之甥。」

（三）夫之父爲舅，女之夫爲甥。

凡姬姓甲代的男子皆娶姜姓甲代的女子爲妻，姬姓乙代的男子又娶姜姓乙代的女子爲妻。凡姬姓甲代之女子皆嫁姜姓甲代男子，乙代女子皆嫁姜姓乙代男子。自姬姓乙代男子看來，其母之兄弟即爲其妻之父。自姜姓乙代女子看來，其夫之父即爲其母之兄弟。凡婚皆爲中表婚（cross marriage），故男子總是娶舅女爲妻，女子總是作舅子之妻。因而上述三種關係都是甥舅關係。（註一）

姬姜兩姓似爲半族的關係（phratry）。半族相合爲一個部落，往往先起於戰爭，使戰敗者居於戰勝者之次位，而後兩族以世婚相結合。姬姜兩姓之間，有「炎帝爲姜，黃帝爲姬，二帝用師以相濟」的戰鬥的傳說。而在克商之時，姜姓領袖似居於姬姓領袖之次位，卻不是君臣一樣的權力與服從的關係。故有太公爲武王之「師尚父」之傳說。克商以後，齊與魯同封於東方爲東方諸族之重鎭。魯爲姬姓諸族的「宗魯」，齊人也自稱太公曾受周王之命，「五侯九伯，汝實征之。」（註二）

與姬姓世婚的齊族，繼承制也是一生一及。到了春秋時代，羣公子爭公室的事情，很是平常。公族的內鬨，使陳國逃來的田完之族，竟篡姜姓的公室而爲齊王。

第二節　秦楚諸族

一、氏族組織的變與不變

依前兩章，商族的組織以世代層爲主，到了宋族，依然不變。周族的組織初以世代層爲

（註一）儀禮喪服，爾雅釋親，兩書都可指出世婚痕跡。中表婚在中國有綿長的歷史。中古時代，世家大族常行世婚之制。唐初李義府爲相，以法令禁止中表婚。此令後訂爲律，明清律尙存其條文。然實際上，此條文未實行於社會。

（註二）齊族風俗與姬姓諸族有不同處。齊俗「長女不嫁，命曰巫兒，嫁者不利其家，」故多贅婿。齊的公室有血族婚的遺習。齊公常有姊妹不嫁之事。「長女不嫁」之俗，見漢書地理志。

主，後則轉變爲家族制。現在我再舉兩族。一個是秦族，由最落後的氏族，竟隨氏族的分解過程，轉變爲新起的國家，且進而統一中原。一個是楚族，以最大的氏族聯盟，竟不能順應社會進化的法則，以至於覆滅。

二、秦族組織的多變

秦族是周族的附庸，以狩獵畜牧的技能，在西北爲周族養馬。史書記載秦族列祖或養馬，或御馬，皆有確實的依據。

這個狩獵畜牧族的首領，由最勇猛的武士担任。因此秦族沒有確定的繼承法。公羊傳（昭四年）說：「秦伯卒。何以不名也？秦者夷也，匿嫡之名也。」何休注說：「嫡子生，不以名令于四境，擇其勇猛者立之。」史書所載秦伯（即秦的族酋）有名字的止有兩人，一個是康公罃，一個是共公稻。公羊傳解釋說：「其名何？嫡得之也。」這是說止有他兩人是嫡子繼承父位，所以稱名。秦族的首長繼承制，自莊公以後，大體趨向於兄終弟及。莊公之子三人，長子世父讓於弟襄公。甯公之子三人，長子武公死後，弟德公立。德公之子三人，長子宣公死後，弟成公立；成公死後，弟穆公立。穆公接受中原諸族由世代層轉變爲家族制的影響，始改取長子繼承制度。

秦族的習俗，由中原的周族看來，以「男女無別」爲最大的特色。秦穆公時代，由余批評秦俗，說「男女無別」。秦孝公時代，商鞅也說：「始秦夷狄之教，男女無別。」男女無別，即是沒有確定的家長的家族制，亦即是沒有確定的男統的婚姻制。秦沒有確定的男統的

婚姻制，即是說妻不一定從夫居住（註一），因此秦多贅婿。商鞅變法以後，秦法禁止「妻爲逃嫁，夫爲寄豭」（註二），可以反證從前「男女無別」的狀態是怎樣的。商鞅變法之後，秦始有中原一樣的家族制與婚姻制。

三、楚族組織的難變

楚族與中原各族始終是不同的。楚族崇拜日神即所謂「祝融」。祝融的後裔之楚族是南方各氏族各部落的聯盟長。姬姜兩姓各族，對北方則抗拒夷狄，對南方則抗拒楚族。詩所謂「夷狄是膺，荊舒是懲」，無論在宗周盛時，或宗周衰後，都是他們的切迫與重大的任務。楚族也以北向爭雄爲一貫的活動。他們自信其將代周而興。他們曾問鼎於周室。他們更主張他們的祖熊繹爲文王之師，並曾受命於周室，爲南方的主族。

楚的王位繼承，取少子繼承制度（junior right）。少子繼承制度是氏族堅苦向四方發展的產物。父在時，壯年男兒各自作堅苦的工作，離開父母。比及父年已老，則還在父處的兒子，止是少子。因而有少子繼承制度。（註三）我們由楚族自述其先王熊繹「篳路藍縷以啓

（註一）氏族時代婚制，有夫婦各隨本族而分居的，謂之分居（seperate live）。有從妻居住（matri-local）即贅婿。有從夫居住（patrilocal）即男統婚姻制。

（註二）秦始皇會稽刻石之文。依此文、秦所禁者「有子而嫁，倍死不貞」，「夫爲寄豭」，「妻爲逃嫁，子不得母」。

（註三）後來成吉斯汗也取少子繼承。在成吉斯汗生前，壯年諸子各領兵向外發展，少子拖雷常留故

山林」的歷史，可以看出楚族的發展，是怎樣的堅苦。（註）他們的王位，常傳少子。左傳載令尹子上的話：「楚國之舉，恆在少者。」又載晉叔向的話：「芈姓有亂，必季實立，楚之常也。」史記所載楚王的世系也可以證明這些話是不錯的。

楚族與中原各族接觸以後，王位繼承，起了幾回變亂。商臣弑其父成王而自立，是爲穆王。圍弑康王而自立，是爲靈王。比殺靈王的太子自立，又爲棄疾所殺。棄疾自立，是爲平王。這些變亂，也表示楚的氏族組織也隨中原各族的動搖而動搖。不過終楚之世，氏族組織依然有力。秦滅六國，楚的昭、屈、景三族仍強。秦的崩潰，這三族有很大的力量。西漢初年，政府遷三族於關中，楚族的遺族才告終結。

吉斯汗。成吉斯汗死時，以自己的大斡爾朵傳給拖雷，故拖雷之兵最強。

（註）楚族以打漁伐木及農耕爲生產事業。春秋戰國時代，楚的水產行銷中原。壽春有鮑肆，是其一例。楚的竹木行銷中原，左傳所謂「惟楚有材，惟晉用之」，即以其竹木爲人才之比喩。楚的農業爲「火耕水耨」，至爲幼稚。然以長江流域土壤之肥美，使其可以自給。史記貨殖傳所載楚的魚米自給情況，頗爲詳明。

第三章 周代諸族的身分等級

第一節 僧侶之降落

一、戰爭與生產的分化

農業的發達，使氏族從游動的生活轉爲定住的生活，同時又使戰鬥與生產兩種勞動漸生分化。狩獵游牧時代相傳的浪漫的戰鬥生涯，得以離生產而獨自發展。詩經有許多詩描寫周族的武士「赳赳」的氣概。這班武士，在農業的黃河流域，大開園囿，大張狩獵。而周武王狩取的野獸之多，載於逸周書者，尤爲可驚。這種生活，遂構成一種禮儀。所謂「狩」，所謂「蒐」，按季節而舉行。最要知道的是武士的狩獵，卽是他們戰鬥組織的校閱與整飭。（註）

二、周族的武士與巫祝

狩獵是整軍之禮。祭祀是合族的禮。在商代，族人組織，由僧侶掌管，戰鬥行爲由武士

（註）戰國時代，學者辯論周文王園囿大小的問題。孟子所載可資參證。春秋時代，諸侯以狩獵整軍，尤以晉文公以「蒐」整軍，有詳明的記錄，載在左傳。

主持。前面說明商族的神權時，曾引洪範"指出龜筮與卿士的發言權，凡對內的事務則龜筮爲主，凡對外的事務則卿士爲大，就是僧侶與武士分主內外的一個參證。

周族的武士，對外主持戰爭，與商族同。然周族武士漸亦主持對內的事務。魯公伯禽爲王室的太祝。（註一）滕的先祖爲宗周的卜正。（註二）大司徒曶的祖父世司卜事。（註三）太祝，卜正，司卜事，都是管理僧侶的官司。巫祝卜史諸僧侶仍然存在，不過隸屬於這種官司之下。巫祝卜史的等級，比商代爲低，甚至於分配於諸侯，與俘虜一樣。前章說周族克商以後，把殷民分給魯衛。其分配於魯族的事物，「殷民六族」之外，還有「士田陪敦，祝宗卜史，備物典冊，官司彝器。」大約殷商的巫祝卜史，隨彝器典冊，一併分配。分配之後，他們便從司祭司卜的地位，降爲供應周族武士役使而爲祭祀祈禱的地位了。（註四）

巫祝卜史之職，隨氏族而又分配於卿大夫的家族。左傳記「家巫」不止一處。記載最詳的，是晉范武子的家祝家史。一夫子之家事治，言於晉國無隱情。其祝史陳信於鬼神，無愧

（註一）禽鼎：「太祝禽鼎。」又禽毁：「王伐楚侯，周公某禽祝，禽有敃祝。」禽即魯公伯禽。

（註二）左傳：「滕侯薛侯爭長，……滕侯曰：『我，周之卜正也。』」

（註三）曶鼎：「王若曰：『曶！命汝更乃祖考司卜事。』」又曶壺則曰：「王呼尹氏冊命曶曰：『更乃祖考作冢司土（司徒）于成周八𠂤。』」

（註四）以祝宗卜史供掌宗廟祠禱，至春秋時代，更是顯明。又儀禮一書中每言及祭祀禮制時，常以夏祝殷祝周祝分配職務，亦可推想古代祝宗卜史職掌宗廟的情形。

辭。」

僧侶的職務在宣達神意，當然有很大的影響。（註一）但周族的武士有時焚巫，有時殺巫，有時殺史，比之於商代，就不能無今昔之感了。（註二）

第二節　武士與平民的等級

一、等級與階級

周代諸侯的土地，依等級而分封，可以叫做原始封建制。但是這種封建制與後世土地私有制發達以後的農奴或佃奴經濟制度性質不同。周代的原始封建制，是氏族土地公有制，不

（註一）巫祝卜史在貴族統治下，地位雖已卑賤，但一般的社會迷信勢力仍極大。如左傳所記「桑田巫」，「新城西偏之巫」，都有勢力。又「范巫矞似謂成與子玉子西曰：「三君皆將強死。」」「梗陽之巫皋謂郤獻子曰：「今茲主必死，若有事于東方，則可以逞。」獻子許諾。」此皆引起當時武士的行動。經戰國以至漢代，其勢不衰。孟子謂「矢人惟恐不傷人，函人惟恐傷人，巫匠亦然，故術不可不愼。」荀子亦謂「出戶而巫覡有事，出門而宗祀有事。」至漢巫蠱案屢出迭見，可見一般的社會仍籠罩於巫祝影響之下。法令上雖有「巫家不得爲吏」之制，然其勢未殺。卽此可推想古代巫祝卜史神權統治時代的情形。

（註二）秦漢的巫祝卜史，歸九卿之奉常或太常主管。太常之下，有太祝、太卜、太史。凡主祠之事，由太祝管理。祠皆有巫，如梁巫、秦巫、荊巫、九天巫、河巫、南山巫。後又有粵巫。

是以土地私有制爲基礎的。

氏族社會，有等級的劃分。等級 (rank) 與階級 (class) 是不同的。階級是基於生產工具的私有所構成的社會階層，例如土地私有制發達時期，有土地的地主，與無土地而供勞役的農民，構成兩個階級。又如工業經濟發達時期，有工業資本的資本家，與沒有資本而供勞動的工人，構成兩個階級。氏族社會裏面，私有財產制還沒有發生，便沒有階級分化的條件。但是，由於社會分工，而有各種的等級。前章說明商族的神權時，我曾指出僧侶與武士的等級如何發生。本章說明周族武士的抬頭，與僧侶的降落，也就是氏族裏面等級的變遷。

二、五等爵之說

現在再說周代各族武士的等級。

戰國時期，儒家依據爵制而提出自己的理想，以爲周代武士，皇以下，分爲公、侯、伯、子、男五等，並謂此五等爲五等爵。這個說法，成爲定說，支配中國政治思想凡兩千幾百年。然而考之於周代的金文，與比較早一點的典籍，五等爵之說是不合於周族的實際制度的。

「伯」是氏族裏面同一輩分的男子長幼的稱呼之一。伯、仲、叔、季，是自成一系的。如太王有三子，曰太伯，虞仲，王季。文王有十子，長曰伯邑考，自周公以下，都稱叔，最幼的稱爲「冉季載」。

「子」是不同輩分的男子，上輩稱下輩的稱呼。「公子」，「公孫」，自與「祖」和「

父」爲一系。公子某，公孫某，王子某，王孫某，在左傳裏面已經數不完，也就不必舉例了。

「公」是一個尊稱。族人稱族長爲「公」，對面與背地皆然。族長的宗室，稱爲「公室」，與氏族聯盟的族長宗室稱爲「王室」，是一樣的。

「男」就是耕田的男子，沒有什麽爵的意思在內。

其有意義者，是「王」與「侯」。氏族聯盟長，即部落長，本族之長，稱爲王。宗周之長稱王於中原。徐族之長稱王於淮上。楚族之長稱王於江漢。「侯」爲帶弓矢的戰鬥武士的美稱。分封的支族之長稱侯。（註）

三、王侯與卿大夫士

（甲）王侯

王侯爲武士的最高首長。宗周稱王。諸族稱侯。族人稱其侯爲公，稱其宗室爲宗室。舉侯之排行，或稱爲伯，爲仲，爲季。諸侯在其封土之內爲最貴，在宗周則列爲卿士。如周公之子孫分封於魯者爲魯公魯侯，而子孫之在周者繼周公而世爲周公。又如鄭武公莊公與虢公

（註）傅斯年「論所謂五等爵」。郭沫若「公侯伯子無定稱」。此兩文關五等爵之說最明。依郭說：春秋稱魯爲公，魯侯鬲、魯侯毁、魯侯角，皆稱侯。春秋稱晉爲侯，而晉公盦稱公。春秋稱秦爲伯，而秦公毁、秦公鐘稱公，秦子戈稱子。春秋稱楚爲子，楚人自稱爲王，金文或稱王，或稱公，或稱侯，或稱伯。

，均爲平王卿士。

（乙）卿大夫

王侯之下，有卿，有大夫。卿之中，又因其與王侯的血統的親疏貴賤，及自己的嫡庶正變的差別與族屬力量的大小，而有正變上下之分。卿有正卿、冢卿、國卿、上卿，與亞卿、次卿、介卿、下卿、少卿之別。正亞（次）爲對文，冢介爲對文，上下（少）爲對文。班位是確定而有次序的。（註）

（註）今抄引左傳所記各國卿的種類於下：

（晉太史對趙宣子云）「子爲正卿。」（左宣二年傳）

「冢卿無路，介卿以葬，不以左乎？」（左昭四年傳）

「先君有冢卿，以爲師保。」（左襄四年傳）

「國卿，君之貳也。」（左襄二十三年傳）

晉韓宣子如楚送女，叔向爲介。……楚子曰：「今其來者，上卿大夫也。」（左昭五年傳）

「司城爲上卿。」（左哀二十六年傳）

「吾子亞卿也。」（左昭五年傳）

「向魋奔晉，陳成子使爲次卿。」（左哀十四年傳）

「懷子爲下卿。」（左哀二十一年傳）

「下卿之罰也。」（左哀二年傳）

「我先大夫印段實在，敝邑之少卿也。」（左哀二十六年傳）

大夫也有上下正變之分。左傳載鄭之公孫揮「能知四國之爲，而辨於其大夫之族姓班位貴賤。」可知大夫的班位貴賤是分明而不容混亂的。（註）

各國的卿大夫因朝聘會盟而相接的時候，班位貴賤又因其國之大小強弱而另成排比。左傳（成三年）載：

晉侯使荀庚來聘，且尋盟。衞侯使孫良夫來聘，且尋盟。公向諸臧宣叔曰：「中行伯之於晉也，其位在三。孫子於衞也，位爲上卿。將誰先？」對曰：「次國之上卿，當大國之中，中當其下，下當其上大夫。小國之上卿，當大國之下卿，中當其上大夫，下當其下大夫。上下如是，古之制也。衞在晉，不得爲次國。晉爲盟主，其將先之。」丙午，盟晉；丁未，盟衞：禮也。

（丙）士

卿大夫的班位，長子繼之。支庶子弟，都爲「士」。書湯誓所謂「庶士」，亦頻見金文。士的生活有多種。有分田於鄉鄙者，有食祿於公室及卿大夫之家者。左傳載「士食田，庶人食力。」趙簡子的賞格說：「殺敵者，上大夫受縣，下大夫受郡，士田十萬，庶人工商遂，人臣隸圉免。」此皆可見士是受田的。

（註）大夫之班位，如左昭元年傳：「子晳，上大夫；女（子南）嬖大夫。」昭七年傳：「罕朔奔晉。韓宣子問其位於子產。子產曰：「朔於敝邑，亞大夫也。」宣子使從嬖大夫。」論語記孔子「與上大夫言，誾誾如也。與下大夫言，侃侃如也。」

四、庶人工商及奴隸

(甲)庶人工商

庶人有兩種：一是在野的叫做「野人」，在鄙的叫做「鄙人」。二是在國的叫做「國人」(註)，在市的叫做「市人」。孟子載：

在國曰「市井之臣」，在野曰「草莽之臣」，皆謂之「庶人」。庶人不傳質爲臣，不敢見諸侯。……往役，義也。往見，不義也。

這是說兩種庶人，都不能見諸侯。兩種庶人，都有服役的義務。詩經裏面說庶人服役的詩很多。如靈臺之詩云：「庶民攻之，不日成之。」又曰：「經始勿亟，庶民子來。」便是庶人服役之例。

在野的庶人，須納穀物，並服力役。七月之詩，記庶人每年的工作情形，及其提供的物品與勞力，至爲詳盡。若論其提供的比率，穀物則有若解釋爲什一，即所謂「徹」。勞力則孟子解釋爲九一，即所謂「井田制度」。然井田制度，在孟子本人，也祇說是他的一種意見，周代的助法，不至於這樣的整齊。七月之詩，大田之詩，甫田之詩，都是徹與助的根據，都看不見整齊劃一的像儒家的理想那樣的制度。

(註)國人不止於庶人。國語齊語：「制國以爲二十一鄉，士鄉十五。」可見國人之主要者，是以士爲主的族人。國人對於族政有左右的力量。春秋時代，卿大夫之有作爲者，往往收買國人的人心，以取權力。如鄭之子皮，齊之田氏，都是實例。

市人卽是工商。工商也是爲氏族服役的。國語晉語云：「工商食官。」齊語云：「處工就官府，處商就市井。」故「庶人在官」，亦卽指工商而言。至於往來於各氏族之間而交換貨財的大商，不在「食官」之列。如鄭商，世世與鄭侯有盟約。鄭侯保護鄭商的安全，鄭商交換鄭侯的財貨。鄭商南販楚國的皮革竹木，東貿齊國的絲麻織品，北至於晉，西達於周。在詩經裏面，這種商人多起來了。一般庶人譏諷「彼都人士」，說他們不耕種而有穀米，不狩獵而有皮毛。「都」字便涵含一種奢華時髦的意義。（註）

（乙）奴隸

周族作戰時獲取俘虜，數目甚大。小盂鼎：「俘人萬三千八百十一人。」逸周書世俘解：「俘人三億萬有二百三十。」這都是實例。這些俘人，都成奴隸。其在族內，因犯罪而淪爲奴隸者，男曰臣，女曰妾。貴族也有降爲奴隸的，如晉之公族「欒、郤、胥、原、狐、續、慶、伯，降在皂隸。」凡奴隸，著於書册。左傳說：「斐豹，隸也，著於丹書。」

奴隸或工作於農業，卽晉語所謂隸農。或工作於工業畜牧，卽所謂牧人，圉人之類。其女奴則有如齊國的織妾之類，大抵工作於紡績。此諸生產奴隸之外，又有受役於公室與卿大夫之家者，如所謂僕、閽、寺、女樂，以及皂隸之類。奴隸既有多種，其間也累爲多數的等級。所以楚無宇說：「士臣皂，皂臣輿，輿臣隸，隸臣僕，僕臣臺。」

奴隸的解放叫做「免」。奴隸免爲庶人。

（註）西漢時，司馬相如「車馬雍容甚都」。此都字便有奢華時髦的意義。

第四章　德與刑

第一節　明德

一、合族

氏族之紐帶，是血系。依周族之組織法，同一血系或假定同一血系的一族，溯其源於一個始祖。由始祖而下，其幹爲大宗，其枝爲小宗。同大宗的人是同一本族的。同小宗的人是同一分族的。同一分族的人，以其所同源的高祖、曾祖、祖或父，定彼此的親疏。親疏的「等」，叫做「世」。今作兩圖如左：

始祖——大宗——大宗——大宗——大宗——大宗（大宗）

禰（高祖）——小宗——小宗——小宗——小宗（高祖宗）

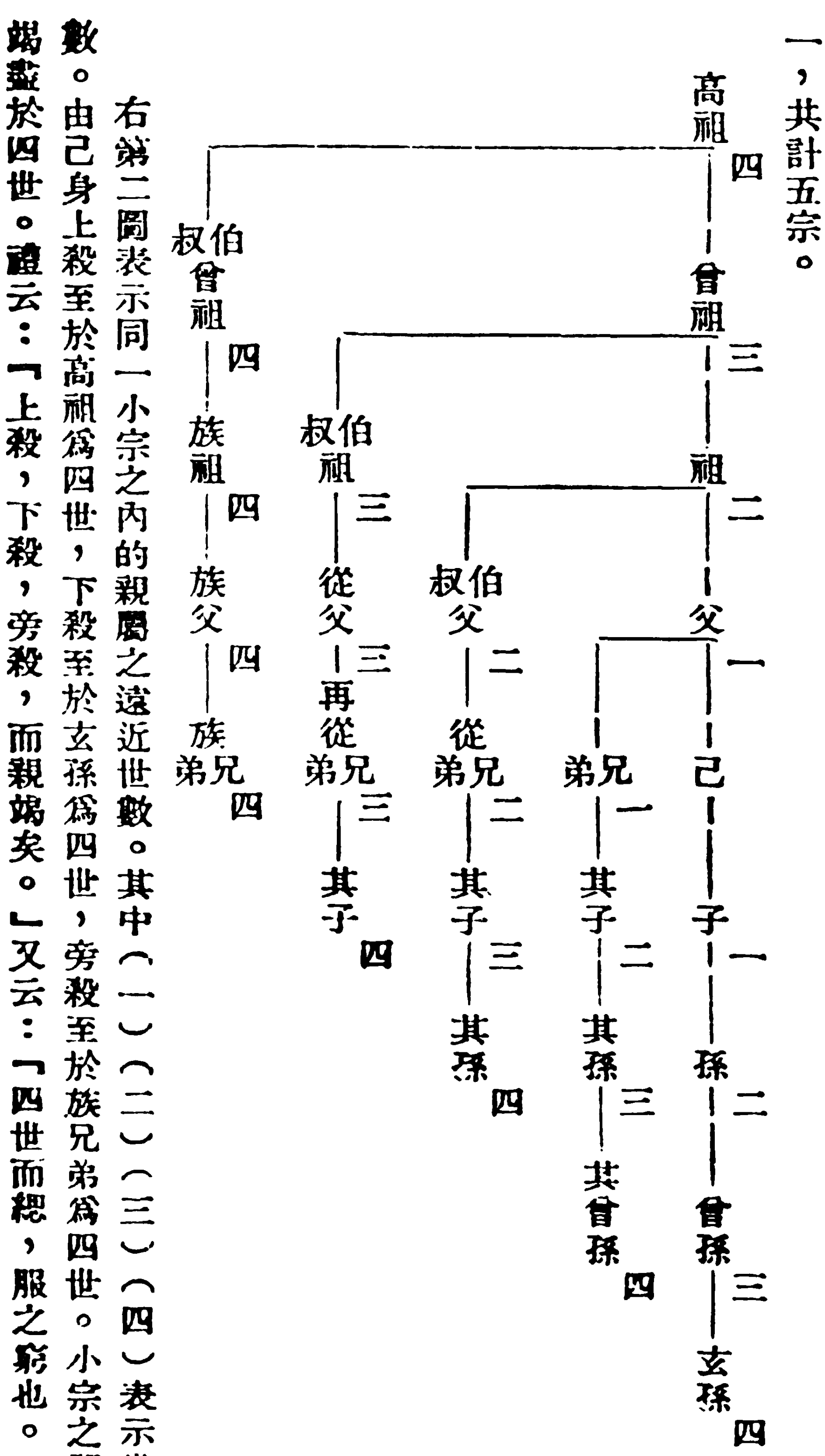
禰（曾祖）——小宗——小宗——小宗（曾祖宗）

禰（祖）——小宗——小宗（祖宗）

禰（父）——小宗（父宗）

本人

右第一圖表示五宗。本族之內，始祖之嫡長爲大宗。分族之內，高祖之嫡長爲高祖宗；曾祖之嫡長爲曾祖宗；祖之嫡長爲祖宗；父之嫡長爲父宗。此爲「小宗四」。小宗四與大宗一，共計五宗。



右第二圖表示同一小宗之內的親屬之遠近世數。其中（一）（二）（三）（四）表示世數。由己身上殺至於高祖爲四世，下殺至於玄孫爲四世，旁殺至於族兄弟爲四世。小宗之親竭盡於四世。禮云：「上殺，下殺，旁殺，而親竭矣。」又云：「四世而緦，服之窮也。」

凡四世親皆爲緦麻親，緦麻爲最輕之喪服，故曰「服之窮也」。（註一）合族的方法，在祭祖時，最爲殷勤。祭始祖時，大宗的宗子宗婦主祭。同一本族的族人，各從其宗系，依其尊卑次序，排列助祭。祭有祭宴，亦以宗相從。禮所說「同姓從宗合族屬」，指此而言。國語所說「宴以合好」，也指此而言。

周族趨向於族外婚制，族人的妻，都從外族來歸。來歸之婦，各從其夫在族中的名分，以定其名分。其夫爲「父」，其妻卽爲「母」。其夫爲「子」，其妻卽爲「婦」。在祭祀與祭宴時，來歸之婦各從其夫之宗系與尊卑次序以定其宗系與尊卑次序。禮云：「異姓主名治際會，」卽指此而言。（註二）

（註一）一世服期，二世服大功，三世服小功，四世服緦麻，此爲本則。其直系親屬則服制有變例。父斬衰三年，祖齊衰一年，曾祖齊衰三月。旁系親中，伯叔父期，兄弟之子同。今只論世數，不論喪服，因喪服爲後世儒家之理論，在春秋之世及以前，周族之組織尚未整齊至此。世數的計算，商族與周族不同。商族如何計算未可詳知。朝鮮之計算法，則與此所述者相異。周族的計算法與日耳曼族相同，朝鮮的計算法與羅馬族同。

（註二）兄弟一行之妻與兄弟之間，有一種忌諱，不相稱呼，禮謂爲「名嫌」。我們知道凡妻姓之甲輩女子，均爲姬姓之甲輩男子之妻，乙輩女子爲乙輩男子之妻。在從夫定居之夫權婚制確定時，乃有此「嫌」，使非夫婦關係之同輩女子與同輩男子之間，不接觸，不稱呼，所謂「授受不親」，「叔嫂不通問」，皆由此而成的忌諱。到戰國，一般人對任何習俗都要問其意義

以小宗從大宗，以大宗從公室，以公室從宗周，構成宗周爲主的氏族聯盟。也可以說，以宗周合諸侯，以諸侯合大宗，以大宗收族。禮所謂「尊祖故敬宗，敬宗故收族」，即是此意。

二、成軍

春秋以前，各族的軍隊，即由各族的族人編成。

氏族時代有一種習俗，男子出生以後，便有弧矢作標識。所謂懸弧，其意義就是說族裏面又多了一個戰士。男子到了二十歲的時候，又有一種禮儀，表示他加入了族中戰士的等級。這種禮儀，演爲冠禮。凡未滿二十而死者，叫做殤。如未滿二十的男子，能持兵器參戰，便可以作爲成年看待。（註一）

從春秋時代戰役的記載，我們可以看出晉楚的軍人，是晉楚各族的族人。晉的中軍，即是晉的公族。楚的中軍，即是楚的王族。楚令尹子玉與晉作戰，他帶領的一支軍隊，即是「莫敖氏之六卒」，莫敖氏就是子玉的本族。

族人出戰先要告廟。告廟的禮儀是很嚴肅的。告廟時主將的容態與心境，往往被人推測爲出戰勝敗的朕兆與徵候。（註二）在臨陣時，他們也有祭祀的儀節。（註三）戰後回來，

，於是「嫂溺援之以手乎」的問題爲學者所論辯，見孟子。

（註一）魯童子汪踦執兵器從軍而戰於郎。汪踦戰死，族人擬以殤禮葬他，孔子說：「能執干戈以衛社稷，雖欲勿殤，不亦可乎？」

他們仍須告廟。如有俘虜，告廟時便要獻俘。我們知道，廟是始祖以下列祖列宗祭奠的處所。祭與戰，都在這個處所舉行儀節。國語說：「國之大事，在祀與戎。祀有執膰，戎有受脤，」即指此兩種儀節而言。

三、爲政

政令也出於宗廟。氏族時代，族的大事，族人以會議議定之。族人會議，周人稱爲「飫」，即宗廟裏面一種備罝的餐會。國語說：「飫以顯物，宴以合好。」又說：「飫者，所以講大事，成大章。」這都是指此種族人會議而言的。（註四）

（註二）左傳莊公四年春，楚武王出兵，將行廟祭，先有齋戒。他告夫人鄧曼，說：「余心蕩。」鄧曼說：「王祿盡矣。盈而蕩，天之道也。先君其知之矣，故臨武事，將發大命，而蕩王心焉。若師徒無虧，王薨于行，國之福也。」此可見出兵之前告廟而發令的禮儀。

（註三）左傳成十六年，晉楚戰於鄢陵，伯州犁侍楚王以瞭望晉軍。王曰：「騁而左右，何也？」伯州犁曰：「召軍吏也。」「皆聚于中軍矣。」曰：「合謀也。」「張幕矣。」曰：「虔卜于先君也。」「徹幕矣。」曰：「將發命也。」「甚囂且塵上矣。」曰：「將塞竈夷井而爲行也。」「皆乘矣，左右執兵而下矣。」曰：「聽誓也。」「戰乎？」曰　「未可知也。」「乘而左右皆下矣。」曰：「戰禱也。」由此一問一答，知晉軍臨陣以前，有「虔卜于先君」與「戰禱」的儀節。

（註四）女眞在氏族社會階段，出兵作戰及王的繼位等大事，由族人席地而坐以議決之，見大金國志

王發號施令，也在宗廟。周金文可作證明的處所很多。現在摘錄幾條於下：

吳彝：王在周成大室，旦，王各（格）廟，宰朏右，作册，吳入立中廷，北鄉，王乎史册命吳。

同毁：王在宗周，各于大廟，焚伯右，同立中廷，北鄉，王命同，左右吳大父，嗣昜（場）林吳（虞）牧，自洛東至河，氒逆至于玄水。

大克鼎：王在宗周，旦，王各穆廟，即位，𤔲季右，善（膳）夫克入門立中廷，北鄉，王乎尹氏册命善夫克。

師毛父毁：旦，王各于大室，師毛父即位，井伯右，大史册命，錫赤巿。

頌鼎：王在周康邵宮，旦，王各大室，即位，宰弘右，頌入門立中廷，尹氏受王命書，王乎史虢生册命頌。

周王册命卿士，有一定的禮儀。王格於太廟太室或先祖的宮。王即位，以一人爲右。受册命者入立中廷，北嚮。王呼史官，册命此受册命之人。

大室是宗廟的一室。後世儒家，於明堂與大室是一是二的問題，頗有爭論。然由戰國時期的記載看來，明堂是宗廟裏面施政的處所，則無疑問。孟子載：

齊宣王問於孟子曰：「人皆謂我毁明堂，毁諸已乎？」孟子對曰：「夫明堂者，天子之堂也。王欲行王政，則勿毁之矣。」

•蒙古在氏族社會階段，族人大會叫庫列里台，出兵立王，都須開此會。本書第四册參看•

宗廟裏面，祭祀的彝器，誥命的典册，征伐的戈矛，俱皆陳列。呂氏春秋載：

　周明堂外戶不閉，示天下不藏也。周明堂金在其後，有以見先德而後義也。

「金」即指戈矛等兵器而言。左傳謂：「天生五材，誰能去兵？」兵即是「五材」裏面的「金」。

四、明德與明心

　由上所說，可知氏族時代，社會以血爲紐帶，人羣以祖宗爲楷模。每一個人必繫於支族，以聽命於本族。族的首長，或王或侯，都依於由祖宗積累的經驗得來的規範，以發號施令於宗廟之中。王侯在家廟裏面發布的號令，是王侯的意思，也就是祖宗的意思。

　明白祖宗的意思，叫做「明德」。依於祖宗的意思，叫做「帥型祖德」。周金文中，多有這種詞句。今略舉幾條於下：

　大克鼎：天子明德，顯孝于申。

　師望鼎：不顯皇考寬公，穆穆克盟氒心，悊氒德，用辟于先王，得屯亡敗。

　晉姜鼎：余不敢妄寧，巠雝明德，宣邲我猷。

　叔向父毀：余小子嗣朕皇考肇帥井先文祖共明德，秉威義。

　大盂鼎：今余隹即井稟于玟王政德，若玟王令二三正。

此所謂「帥井文祖明德」，或「井稟文王政德」，即詩所謂「儀刑文王」。意謂依照文王所垂的規範去做，亦即依照文王的意思去做。

明德在於明心。金文往往「明心」與「明德」，或「乎心」與「乎德」連用，即是此意。如師望鼎，大克鼎，都很明白的連用兩詞。後世儒家論政治，首重「明德」，而明德的方法，是「正心誠意」，即出於明德在於明心的古訓。

帥型或儀型祖德，更指出氏族社會尊重及遵守始祖以來的傳統的客觀規範，並非單說族人所當遵守者祇是祖宗的主觀意思。祖宗的「德」，即在於由祖宗積累的經驗得來的規範之內。這些規範，即後世所稱的『禮』。德有主客兩面的存在，主客兩面在實質上是一體的，也可以說並沒有內外之分的。心依於祖傳規範而思，身依於祖傳規範而動。由心身之分，可以說是主客兩面。由身心之合，也可以說並沒有內外可言。後世儒家說：『合內外之道也，故時措之宜也，』仍自此種古訓而來。

第二節　明刑

一、刑德並稱

前節所說『帥刑祖德』與『儀刑先王』，并或刑有遵守祖傳規範的意義。周金文之中，亦有「明刑」與「明德」並舉的例子。如秦公鐘之銘文：

余雖小子穆穆，帥秉明德，叡尃明刑，虔敬朕祀，目受多福，協和萬民，虔夙剌剌趄趄，萬生是敕。

德刑並舉的話，後來更是多見。左傳云：

德刑政事典禮不易，不可敵也。……伐叛，刑也；柔服，德也。（宣十二晉隨武子之言）

德、刑、詳、義、禮、信，戰之器也。德以施惠，刑以正邪，詳以事神，義以建利，禮以順時，信以守物。（成十六申叔時之言）

御姦以德，御軌以刑。德刑不立，姦軌並至。（成十八）

此所謂「刑」，都是制裁或懲罰的意義。刑與德，是相通的。凡不遵守祖宗傳來的規範者應受制裁。故「明刑」與「明德」並舉。然而德與刑又是相反的。此與德相反的刑，可由其起源來看出他所以與德相反之理。

二、氏族內部的制裁

與德相通之刑，起於氏族時代氏族內部遵守祖傳規範的習俗。民族學家常說：「原始人是習俗的奴隸。」族人遵守祖傳的規範，是很嚴明的。其有不遵守者，族人必加以制裁。神權有力的氏族，由巫覡依於神意以定制裁。武士有力的氏族，由卿士議定制裁。左傳載晉叔向的話說：「昔先王議事以制，不為刑辟，」即指卿士議定制裁的制度而言。

氏族社會之末期，武士家族各擁甲兵。其有違犯祖傳規範者，惟有由族內一班武士共同討伐。這共同宣布罪狀的文書，叫做「盟」。（註）族人不敢以盟宣佈其罪名者，惟有史官

（註）魯臧孫紇犯罪，季孫召外史掌惡臣問盟首（即盟的主文）。對曰：「盟東門氏曰：毋或如東門遂，不聽公命，殺適立庶。盟叔孫氏曰：毋或如叔孫僑如，欲廢國常，蕩覆公室。」季孫以盟

在史料上面記一筆而已。（註）

三、征服與復讎

氏族時代，族與異族之間，常有戰爭。戰爭的結果，或止於刼掠，或終於征服。刼掠與征服所得的人口，夷爲奴役。奴役最初是氏族公有的財富，依族人的等級分配於族人。氏族對於奴役，轉戰爭爲刑罰。故古者兵刑不分。國語載臧文仲之言，說道：

刑五而已。大刑用甲兵，其次用斧鉞。中刑用刀鋸，其次用鑽鑿。薄刑用鞭朴。大者陳之原野，小者致之市朝。

此所謂大刑即是戰爭，小刑即是刑罰。此種意義之刑，即由戰爭轉化而來的刑，與德是相反的。左傳載倉葛的話：『德以柔中國，刑以威四夷，』即指德刑相反的原始的意義。

族與族之間，復讎的事亦所常行。一族的族人有受異族侵害者，全族都有復讎的責任。族對族的復讎，有偶行者，亦有常行者。偶行的復讎，是一族對於異族一次的侵害，予以報復。常行的復讎，世世行之，或有年年行之者。世讎或眞正出於戰爭，或演爲一種慣行的儀

臧孫氏罪不至此，乃盟曰：『無或如臧孫紇，干國之紀，犯門斬關』

（註）如晉趙盾的家奴弑晉靈公，史官董狐記曰：『趙盾弑其君。』趙盾不服，董狐解釋說：『子爲正卿，亡不出境，反不討賊，非子而誰？』趙盾便折服了　又如齊崔杼弑其君莊公，大史書曰：『崔杼弑其君。』崔杼殺之。其弟又書，死者二人。其弟仍書如此。南史聞太史盡死，執簡而往，聞其已書，遂還。

式。復讎或以戰爭行之，或由兩族議定贖金（或贖以牛羊財物）以代報復。

春秋公羊傳（莊四年）贊齊襄公復九世之讎，說道：「何賢乎襄公？復讎也。何讎爾？遠祖也。遠祖者幾世乎？九世矣。九世猶可以復讎乎？雖百世可也。」禮記也說：「父之讎，弗與共戴天。兄弟之讎不反兵。交遊之讎不同國。」後世，國家的公權力漸次發達，於是腕力復讎，受了限制。腕力復讎，遂漸化為國家的公力制裁。因而有體刑與贖刑，著為國法。（註）氏族分解以後，由這個起源而來的刑，便發達了。

在此種與德相反的刑，正在發達的時期，儒家便以為「禮不下庶人，刑不上大夫，」以為「君子懷德，小人懷刑。」氏族時代，「明刑」與「明德」並行的思想，至此而一變了。

（註） Carl Ludwig von Bar, A History of Continental Criminal Law, pp4–5 以為「刑罰有兩個來源，一是復讎，一是個人對較高的權力的遵從。此較高的權力，或是家族，或是種族，或是國家，都是努力維持某種程度的秩序的。」此第二來源，相當於前面所說「儀刑祖德」或「師刑祖德」之刑。第一來源即此處所說的復讎。

第五章　天與人

一、以祖配天

周族克商以後，承認商族從前是以祖配天。詩大雅文王篇云：「殷之未喪師，克配上帝」，即是此意。但周既克商，周族便受天命了。毛公鼎銘云：「丕顯文武，皇天弘猒厥德，配我有周，膺受大命，」即是此意。文王配天或三王配天的話，詩經裏很是不少。例如：

文王在上，於昭於天。周雖舊邦，其命維新。有周丕顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。（大雅文王）

下武維周，世有哲王。三后在天，王配於京。（下武）

文王受天命的話，也頗見於詩。例如：

帝謂文王：予懷明德，不大聲以色，不長夏以革。不識不知，順帝之則。帝謂文王：詢爾仇方，同爾兄弟，以爾鉤援，與爾臨衝，以伐崇墉。（皇矣）

祖既配天，故祀天之禮亦及於祖。如邾王楚鍴之銘所說：

用享皇天，及我文攷，永保怡（台）身，子孫【永】保。

二、神之主在德

祖既配天，故帥刑祖德，即所以事天。如番生毁銘所說：

余生不敢弗帥井皇考孫元德，用繩亟大命，學（定）王位，……誠告余先王若德，用卬卲皇天。

由此而有神之主在德的思想。商書咸有一德篇已有「脊求一德，俾作神主」的話。又說：「惟吉凶不僭在人，惟天降災祥在德。」春秋時代，這個思想更有發展。左傳裏面，有不少的哲人，往往用這個思想，糾正依賴天命與神意而忽視人事的王侯。他們說：「神所憑依在德。」又說：「鬼神非人實親，惟德是依。」他們引周書的話，說：「皇天無親，惟德是輔。」又說：「黍稷非馨，明德惟馨。」他們以為天命不長，必須盡力於「明德」的各種人事，才可以維繫天命。他們說：

古之王者，知命之不長，是以並建聖哲，樹之風聲，分之采物，著之話言，為之律度，陳之藝極，引之表儀，予之法制，告之訓典，教之防制，委之常秩，道之以禮則，使勿失其土宜，衆隸賴之，而後即命，聖王同之。

三、神之主在民

王侯帥刑祖德，以治人事。民德與祖德相應，即所以事天。因此而有神之主在民的思想。周書泰誓說：「天視自我民視，天聽自我民聽。」春秋時代，這個思想更為發達。宋司馬子魚與隨季梁二人皆說：「民，神之主也。」周內史叔興說：「陰陽之事，非吉凶所生焉。吉凶由人。」史嚚說：「國將興，聽於民。國將亡，聽於神。」國語周語載單襄公的話，說：「夫惠本而後民歸之志，民和而後神降之福。」這些話都是說明民德與天命相應。「民之所

欲，天必從之。」

第三編　王權時代

第一期　由氏族到國家的過渡期

第一章　社會構造的變化

第一節　社會變化的概況

一、由氏族到家族

氏族分解。社會的基本組織由氏族化爲家族。父權的家族制度與從夫定居的婚姻制度，逐漸發達。四世以內親屬構成的小宗，小宗共戴的大宗，大宗共奉的公室，諸侯共拱的王室，以最後的王室爲起點，漸歸倒壞。平王東遷而周室爲宗主的氏族聯盟解體。於是諸侯各自專政。齊與晉內託尊王而外禦夷狄，以成霸業。他們召集多少次的盟會，聯盟仍不能恢復。不久以後，諸侯之族也漸次分解。三家分魯，三家分晉，七穆專鄭，田氏篡齊，於是政出於大夫。至此而氏族分化爲多數父權家族。一個家族，只包括父與同父的兄弟及各人的妻。

二、由氏族到國家

一方分化，一方發展。氏族發展爲國家。國家與氏族相反。氏族以血爲基礎，國家則基於地域。氏族以血爲紐帶，國家則成於權力(authority)。韓非子說：「今夫君臣，非有骨肉之親，」正與過去氏族時代王侯卿士皆是同族，兩相對照。

三、由公有到私有

土地與奴隸，在氏族時代原爲公有。有分配，依於等級而分配。氏族分解，土地與奴隸由公有而私有。由耒耜而犂耕，由淺耕而深耕。耕地細分以阡陌。家族爲耕種的單位。

四、由農牧而商業

氏族與氏族有交換。因交換而有商人。鄭商最爲著名。他與鄭公世世訂有盟約。他與諸侯幾乎有對等的往來。氏族分解，家族各自更不能自給自足。交換多。商業繁。都市發達。萬家之邑相望。更有些都市人口超越萬家。

都市與鄉村分化。過去之國與野，都與鄙，至此更有對立的意義。商業分解鄉村。商業促進土地的買賣。商人漸有力操縱農家。貴賤的等級，成爲過去。貧富的分化，正在前進。

第二節　士人的興起

一、財產與身分的牴觸

氏族時代，社會財富依身分而分配。氏族分解，則身分依財富而高低。最切近於生產工具的人士，最先取得社會的財富。最高級的身分，亦因而最先衰落下來。於是在野與鄙的自由農夫，在國與都的自由民——氏族時代的族人，氏族末期的國人，隨商業發達而興起的商人，自由工匠，這一層的人士，一時活躍起來。

二、都市與思想自由

氏族時代的國與都，不過是王侯與卿士的城堡。隨氏族的分解與商業的興隆，交通便利與環境富有的國與都，發展起來。齊的臨菑乃至於擁有七萬戶。此外，如鄭，如梁，如陶，如郢，如吳，如洛，如咸陽，如邯鄲，如絳，都成了商業匯萃的市區。各大都市之間，如咸陽與臨菑之間，邯鄲與郢之間，交通繁密。

都市培養自由。個人在此各依其所挾的財產與技能，求得生計。個人不復倚賴氏族之本宗與支族。個人不復遵守他在本宗支族之中的地位以定其「應爲」與「不應爲」。

都市富於變化。比隣不相知。貧富無定命。個人沒有氏族的支持，也沒有身分作保障。今日起，明日落。都市的生活與鄉間的生活有變動與固定之不同。

三、士人的抬頭

一般的自由人，以過去而論其身分，上不到卿大夫，下不逮奴隸者，正是「士」。如今自由民之中，知識分子恰與此種身分相當，故亦名爲「士」。

士人在春秋末期已有抬頭之勢，至戰國時期，遂大爲興起。他們造成古代聖王尊賢重士的傳說，又造成古代賢人避位輕祿的故事。這些傳說和故事，足以使我們看出當時的士人經世與避世兩派，無論那一派都有一種發揚的氣概，以對抗當代的國君與貴族。

經世派託古而成的傳說，大抵都是說明士人之可貴而當用的。今舉幾條於下：

太公望，東夷之士也，欲定一世而無其主，聞文王賢，故釣於渭以觀之。（呂氏春秋首時

篇）

魏文侯見段干木，立倦而不敢息；反見翟黃，踞于堂而與之言。翟黃不悅。文侯曰：「段干木官之而不肯，祿之則不受。今汝欲官則相位，欲祿則上卿；既受吾實，又責吾禮，無乃難乎？」（同上下賢篇）

沈尹莖遊于郢五年，荊王欲以爲令尹。沈尹莖曰：「期思之鄙人有孫叔敖者，聖人也，王必用之，臣不若也。」荊王於是使人以王輿迎孫叔敖以爲令尹，十二年而莊王霸。（同上贊能篇）

百里奚處乎虞而虞亡，處乎秦而秦霸。向摯處乎商而商滅，處乎周而周王。（同上處方篇）

南宮敬子向顏涿聚曰：「季孫養孔子之徒，所朝服與坐者以十數，而遇賊，何也？」曰：「昔周成王近優侏儒以逞其意，而與君子斷事，是能成其欲於天下。今季孫養孔子之徒，所朝服而與坐者以十數，而與優侏儒斷事，是以遇賊。」故曰不在所與居，在所與謀也。（韓非子外儲說左）

平公問叔向曰：「羣臣孰賢？」曰：「趙武。武立如不勝衣，言如不出口，然所舉士也數十人，皆得其意，而公家甚賴之。」（韓非子同上）

遯世派則以爲高士是要超脫政治的。他們雖遇有天子以天下來讓也不受，何況官吏？我們只舉出這種故事的幾個例來：

堯以天下讓許由，許由逃之，舍於家人，家人藏其皮冠。夫棄天下而家人藏其皮冠，是不知許由者也。（韓非子說林中）堯讓天下於許由，……許由曰：「子治天下，天下既已治矣，而我猶代子。吾將爲名乎？名者實之賓也，吾將爲賓乎？」（莊子逍遙遊）

堯以天下讓許由，許由不受，又讓於子州支父。子州支父曰：「以我爲天子，猶之可也。雖然，我適有幽憂之病，方且治之，未暇治天下也。」（莊子讓王呂氏春秋貴生）

舜以天下讓善卷。善卷曰：「余立於宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺；春耕種，形足以勞動，秋收斂，身足以休息，日出而作，日入而息；逍遙於天地之間而心意自得：吾何以天下爲哉？悲子之不知余也。」遂不受，於是去而入深山，莫知所終。

舜以天下讓其友石戶之農。石戶之農曰：「棬棬乎后之爲人也，葆力之士也。」以舜之德爲未至也，於是夫負妻戴，攜子以入于海，終身不反也。

舜以天下讓其友北人無擇。北人無擇曰：「異哉后之爲人也，居於畎畝之中而遊堯之門。不若是而已，又欲以其辱行漫我，吾羞見之。」因自投清冷之淵。

湯伐桀克之，以讓卞隨。卞隨辭，……乃自投椆水而死。湯又讓務光。務光曰：「廢上非義也，教民非仁也。吾聞之曰：非其義者，不受其祿，無道之世，不踐其土，況尊我乎？吾不忍久見也。」乃負石自沉於廬水。（以上莊子讓王及呂氏春秋離俗覽）「異說：」湯已伐桀，恐天下言己爲貪也，因乃讓天下於務光。而恐務光之受之也，乃使人說務光曰：「湯殺君而欲傳惡聲於子，故讓天下於子。」務光因自投於河。（韓非子說林上）

第二章　孔子

、繼往開來的大師

孔子的時代（約公元前五五一年至四七九年），是孟子所說的「邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。」具體的說，他的時代是氏族到了末期，開始分解的時代。宗族制度與等級制度，都在動搖之中。新的社會秩序，還是在萌芽，在滋長，還沒有顯露於衆人的耳目之前。顯現在衆人耳目之前的，祇是紛爭，祇是變亂。孔子就是這一個時期的經世派的大師。

孔子是宋大夫孔父之後。孔父爲宋督所殺。魯桓公二年，其族奔魯，爲鄹邑封人。孔子自述，說：「吾少也賤，故多能鄙事。」（註）孟子也說他：「嘗爲委吏矣，曰會計當而已矣。嘗爲乘田矣，曰牛羊茁壯長而已矣。」他沒有常師，而無所不師。史書所記，說他問禮制於老聃，問官制於郯子。他「入太廟，每事問。」他說：「三人行，必有我師焉。」

他教育了許多的士人。早年所教是六藝。六藝就是禮、樂、射、御、書、數。這些術藝，是士人從政干祿的本領。「知書數可以爲家宰，知禮樂可以爲小相，習射御可以爲將士。

（註）「鄙事」就是鄉鄙之事。鄙字沒有貶意。

」（註一）由於孔子之教，而「魯之君子多術藝」（列子周穆王篇）。他的及門弟子，冉有自稱能作宰，子路自稱能治軍，公西華自稱能爲相。（註二）此尤足以見六藝之教的效能。

孔子到齊，齊景公問政。他由齊反魯，曾爲司寇。他下令墮季孫氏之城，因而不容於魯，遂往衛。他不能行其志於衛，又過宋，厄於陳蔡之間。他反衛，歸魯。自衛反魯，他知道他的「道不行」，才講述詩書易禮樂春秋。他逝後，曾子的門人輯其言論爲論語。

孔子就於舊社會的制度與思想，加以新的解釋，未嘗有所制作。他自述，以爲「述而不作，信而好古」，自是確實的事情。在舊社會秩序分解之時，一切制度與作法，以及倫理思想，只有空虛的形式，不能適應社會的變化，以指導人生。孔子畢生的努力，即在於求這些形式的意義，以構成他「一以貫之」的理論。他的偉大，固不在於制作。即如春秋，孔子自稱「其義則丘竊取之矣。」又如詩，孔子說「詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。」這都是就於舊制度與舊思想而加以解釋的實例。

二、道與器

孔子自稱他爲學的方法是「下學而上達」。這所謂「下」就是「形下」的意思，「上」就是「形上」的意思。形下就叫做「器」，形上就叫做「道」。凡事物皆有形象，即依於具體的規範而構成的物體，此謂之「器」。凡事物皆有義理，即依於抽象的規範而賦予的意義

（註一）錢穆「儒家之起源」所說。

（註二）論語，孔子命弟子「各言爾志」，各弟子答詞。

，此謂之「道」。下學而上達，就是從具體的規範以及依於此種規範所構成的形象，體察其抽象的規範以及依於此種規範所賦予的義理。他「入太廟每事問」，就是問太廟裏面典册彝器以及禮儀節目的義理。他以爲「三人行必有師」，就是說無論都邑或鄉鄙裏面何種事物都有其義理，此諸義理卽存在於各種事物之中。無論何人，都可以明瞭他的工作上必循的具體規範，任何具體規範都是依抽象的義理而成的。孔子爲學的方法，就是從任何人問任何事物的具體規範，因而究求其所潛在的抽象義理。這叫做「不恥下問」，又叫做「下學」。下字都沒有「卑」的意思，都祇是「器」的意思。

三、性

人是萬物的一種。人之所以爲人者，叫做人性。人性是矛盾的統一體。在此統一體裏面，人有求生之體，與一般動物相同；人有能思之心，與一般動物相異。由求生之體而言，人是自利的。由能思之心而言，人可以超越自利追求的境界。

孔子以爲最大多數的人是「中人」。「上智」與「下愚」都是少數的。「上智與下愚不移，」「至於中人是「性相近，習相遠」的。

中人以下，祇是依其自利追求，循具體的技術的規範，以成事成物。這一類的人，孔子稱爲「小人」。小人只是「喻於利」。小人只是看見事物之「器」的方面，而循此以成事成物的。換句話說：「中人以下，不可以語上也。」中人以上，是可以體認事物的抽象的義理，循此以達於「道」的。這一類的人，孔子稱爲「君子」。君子可以「喻於義」。君子對於

事物，可以看出「道」來的。換句話說：「君子不器。」又說：「中人以上可以語上也。」

孔子對於「喻于義」與「喻于利」，並沒有加以善惡的批評。具體的社會，沒有成事成物（即「開物成務」）的具體的技術規範，依此以成事成物，社會的生存是不可能的。不過君子不止於這個境界。君子於每事每物要體察其義理，更由萬事萬物所具的義理，會通以成「道」。故子張說：「百工居肆以成其事，君子學以致其道。」孔子自己也說：「君子上達，小人下達。」孔子不獨不卑視「下達」，還要「下學」。他的「道」，還是從「下學」而來的。

社會上要成的事，要成的物，是極多的。這極多的事物不可以並成，亦且有時互相牴觸。要使社會上相反的事物可以相成，必須使成事成物的「器」與循此以成事成物的「中人以下」，各得其所。使他們各得其所，因而使社會上極多的事物可以並成而不悖，這是君子研求萬事萬物，究其義理，會通而成的「道」的任務。故孔子一面說「君子不器」，一面又說「君子之使人也以器」。這是說：君子要體認萬事萬物同具的「道」，依於「道」，而使社會上的人，各依其具體的技術規範以成事成物。

四、仁與禮

（甲）禮

孔子以為君子學道，退可以自修，進可以經世。今先言自修。

道不是一個獨立的存在，道存在於器。器以外是沒有「道」的。器是道的形象。孔子教

士人自修，祇是依禮而行。禮之形象卽「器」就是玉帛鐘鼓之類。然而禮之義理卽「道」；並不就是玉帛鐘鼓之類。故孔子云：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」

孔子的時代，祖宗傳來的禮制，只餘煩瑣的外形。禮的義理，沒有多少人能夠了解，更沒有人依當時社會變化之所至，以了解理制的義理。孔子以爲當時的卿大夫已經不明禮意了，還不如鄉鄙的人，能夠不知其然而然的依照禮的義理而行爲。故論語云：「禮失求之於野。」又云：「先進於禮樂，野人也。後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。」

（乙）仁

依禮而行，謂之「仁」。「仁」也可以分兩面來說。客觀的說：仁是依於禮的規範而行爲的意思。論語載：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動，」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」

孔子稱顏淵「其心三月不違仁」，就是說他三個月的長期間以內能夠非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。然而只是非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動還不夠，一定要愉快的自然的視聽言動無不合禮。孔子說：

知之者不如好之者，好之者不如樂之者。

貧士顏淵所以屢爲孔子所稱，就是因爲他在禮的規範之內自然的愉快的作爲。孔子說：

在陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，回也不改其樂。

自然的愉快的安守禮的規範，是仁者纔做得到的。孔子說：

仁者安仁，知者利仁。

「君子去仁，惡乎成名？」君子不復於禮以爲行爲，當然不能夠成名，所以知者爲成名計乃復於禮，這乃是「利仁」。只有仁者纔能夠「安仁」。只有安於仁的纔是仁人，所以矯揉造作的人雖似乎中禮而不得爲仁。孔子說：

巧言令色，鮮矣仁。

這種人既不能夠安然復於禮，也就談不到禮樂了。孔子說：

人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？

既不能安於守禮，則窮困久了必違禮，安樂久了也必踰禮。孔子說：

不仁者不可以久處約，不可以長處樂。

克己復禮是這樣的難。所以「子罕言仁」，並且告誡司馬牛說道：

仁者其言也訒。爲之難，言之得無訒乎？

然而必須做到這種艱難的非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動的工夫，纔能達到安然復禮的境界。所以孔子說：

仁者先難而後獲，可謂仁矣。

仁果然這樣難嗎？「一日克己復禮，天下歸仁焉。」這是說仁並不難，只須盡力守禮。不能

仁，是由於沒有盡力。孔子說：

有能一日用其力于仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。

所以孔子又說：

仁遠乎哉？我欲仁斯仁至矣。

這可以說是客觀意義的仁。（註一）主觀意義的仁便是忠恕，論語載：

仲弓問仁。子曰：出門如見大賓，使民如承大祭；己所不欲，勿施於人。

出門如見大賓，使民如承大祭，乃是復禮的意思。己所不欲，勿施於人，乃是忠恕的意思。前者是客觀意義的仁，後者則是主觀意義的仁。（註二）主觀意義的仁，在孔子是倫理上一大訓條。論語載：

子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯！」子出，門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」

（註一）孔子問鯉：「學禮乎？不學禮無以立。」又說：「仁者己欲立而立人。」這也是復禮爲仁的說明。「里仁爲美，擇不處仁，焉得知？」這是說鄉黨以守禮爲美，乃偏不復於禮，這種人焉得知嗎？這是「知者利仁」的印證。

（註二）子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下爲仁矣：恭，寬，信，敏，惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任，敏則有功，惠則足以使人。」恭是禮的條件，寬是愛人的意思，惠亦同。恭與禮的關係怎樣呢？子曰：「恭近於禮，遠恥辱也。」

孔子所謂「愛人」，所謂「剛毅木訥」，都只是主觀意義的仁。所謂「能近取譬」，尤其是忠恕的註釋。

忠恕不止是仁的內容，並且是仁的方法。守禮以至安然樂然而守禮，是「獨善其身」。必須推己及人，推人及物，才算是仁的極致。推己及人，推人及物的方法，就是忠恕。

五、德與刑

再論孔子經世的學說。首說他的政治學說。

（甲）德刑並用

論語：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」這一段話，指出孔子的德與刑的理論，是遠承氏族時代「明德」與「明刑」的古訓的。德與禮是「明德」的兩面；政與刑是「明刑」的兩面。就「明德」來說：依祖宗傳來的規範而思想，謂為「德」；依祖宗傳來的規範而行為，謂為「禮」。就「明刑」來說：依祖宗傳來規範而樹立法度，謂為「政」；對於違背此法度者加以制裁，謂為「刑」。德與禮為一事的兩面，政與刑亦為一事的兩面。

（乙）政與刑

政就是「正」。就文事而論，「正」有職司的意義。周金文稱官司為「有正」，又稱「二三正」。就武事而論，「正」有討伐的意義。論語云：「天下有道，禮樂征伐自天子出。」這個征，就是「正」。左傳載曹劌的話，說：「夫禮，所以整民也。故會以訓上下之則，

制財用之節；朝以正班節之義，帥長幼之序。征伐以討其不然。」這裏所說的「征」與「正」，是一事的兩面。

孔子論政，本於古訓。他說：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」這段話所謂「帥之以正」，卽是金文所謂「帥刑祖德」的帥刑。「帥刑」的節目，最大的是「君臣，臣臣，父父，子子」。欲求「君君，臣臣」，必先「父父，子子」。故論語云：「書云孝乎，惟孝友于兄弟，施于有政，是亦爲政。」欲一家父子兄弟皆正，又必先正其身。故論語云：「其身正，不令而行。其身不正，雖令不從。」正身然後正家，正家而後正國與天下。這就是大學所說修身，齊家，治國，平天下的次序。

「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」這是孔子論政的前提條件。依於這個條件，故云：「爲政之道，譬如北辰，居其位而衆星拱之。」又云：「舉直錯諸枉則民服。舉枉錯諸直則民不服。」這是說，爲政者要正己以正天下，必須取一切正的典則，去一切不正的法度。如此則人民自然如衆星拱北辰一樣，信服爲政的人。

「正」是具體的。「正」是具體的法度。古代的法度，到了孔子的時代，外形還在，內容已經隨社會變化而變化，以致實與名不符。故孔子歎道：「觚不觚，觚哉觚哉！」於是孔子爲政，必先正名。爲什麽要正名？孔子說：

名不正則言不順。言不順則事不成。事不成則禮樂不興。禮樂不興則刑罰不中。刑罰不中則民無所措手足。故君子，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。

法度要實副其名，爲政者的「言」才可以付諸實施。爲政者的「言」既可以實施，則爲政者所令於人民的「事」才可以成。如此便可以與禮樂，依禮樂而定刑罰。刑罰得當則人民行爲才有確定的標準。

由此可見，孔子的學說是德刑並用的。

六、等級與財富

次說孔子的經濟學說。

孔子說：「君子使人也，器之。」這是說：爲政要使社會上的人，各依其具體的技術規範，以成事成物。這個原則，應用到經濟的方面，即爲農工商賈各得其所。論語載：

樊遲請學稼。子曰：「吾不如老農」。請學爲圃，曰：「吾不如老圃。」樊遲出，子曰：「小人哉樊須也！上好禮則民莫敢不敬。上好義則民莫敢不服。上好信則民莫敢不用情。夫如是則四方之民襁負其子而至矣。焉用稼？」

這是說，爲政者自己不必爲稼，只要他能夠好禮，好義，好信，農民各得其所，則「近者悅，遠者來」，農業就繁榮了。換言之，爲政者的要義，在「懷遠柔邇」，使人口增加。人口增加，而又能各盡其職，各成其業。論語載：

子適衛，冉有僕。子曰「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」

這就是說增加人口而使其各得其所。其所謂「教之」，是指「小人學道則易使」而言。

藏富於民，是儒家一大主張。爲使富藏於民，爲政者取於民必須有節制。論語載：

哀公問於有若曰：「年饑，用不足，如之何？」有若對曰：「盍徹乎？」曰：「二，吾猶不足，如之何其徹也？」對曰：「百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？」

所謂「徹」，即詩所說「徹田爲糧」的「徹」。徹即是什一稅的意思。孔子的門徒主張諸侯取民以十分之一爲限。只要民富，則君亦不至於不足。如果民貧，則君無法獨富。

氏族社會，私有財產制度還沒有發達。財富的分配，不依財產，而依身分或等級。孔子主張財富的分配，仍須這樣的依照各人的身分或等級。孔子說：

有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服則修文德而來之。既來之，則安之。

這是說，人民的分配既均，則可以相安而不危。爲政者再修文德以來遠人，遠人來便可以各得其所。所謂「德」，仍如前面所說，兼思想與行爲內外兩種意義而言。

七、恒與中

孔子於自然的變化的法則，有深切的體會。論語載：「子在川上，曰逝者如斯夫，不舍晝夜！」這句話就是指自然的變化而言的。自然的變化是不息不已的。天地萬物都在不息不已的變化之中。知者認識此不息不已的變化之象。仁者體會此不息不已的變化之理。在變化之中的萬物是無常的。變化之理是有常的。故曰：「知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。」

變化之理有常，孔子依此以確定人生的態度，最低限度是有恆。他說：

聖人，吾不得而見之矣，得見君子者斯可矣。善人，吾不得而見之矣，得見有恆者斯可矣。

南人有言曰：「人而無恆，不可以爲巫醫。」善夫！

孔子以爲有恆是不容易的。萬物都在變化之中，而生長變衰就是變化的過程。人在生長變衰的過程裏面，能夠自持，是很難的。故曰：「無而爲有，虛而爲盈，約而爲泰，難乎其有恆矣。」

在生長變衰的過程裏面，萬物的生長，常轉爲變衰。孔子的態度，是取中庸之德的。他說：「中庸之爲德也，其至矣乎？民鮮久矣。」故孔子於過與不及，都不取，而取「中行」。他說：「過猶不及。」他對於「過」的子張與「不及」的子夏，以及「兼人」的子路，都有對症下藥的教訓。

孔子的時代，士人有一個討論最多的問題正在展開。主張避世者頌揚伯夷的隱居，主張用世者頌揚柳下惠的「不羞汙君，不恥亂邦」。孔子對於這個爭論，提出「中行」的原則。他主張「用之則行，舍之則藏」。他主張「進取」，同時也主張「有所不爲」。

中，必須依照具體的情節來定，而不可以固執。孔子講「中行」，同時又講「權」。他說：「可與共學，未可與適道。可與適道，未可與立。可與立，未可與權。」這是說，士人要下學，而從下學之中，求事物之義理；然後依照事物必循的義理卽所謂「道」，而確立主

張。這個主張，必須適應具體的情節而恰到好處。簡言之，士人要由「學」以知「道」，依道而有「立」，立而能「權」。後來孟子解釋這一點最是明白。孟子說：「子莫執中。執中無權，猶執一也。」子莫這個人對於事物的兩端，常取其中。但是固執着「中」，仍然只是執着一端，不能算是中了。孔子自己也解釋「權中」為「無可無不可」。無可無不可，即孟子所謂「可以行則行，可以止則止」，也就是大學所謂「在止於至善」。

八、天命

（甲）自修方面

凡事物所依以成之義理，謂之為「性」。此義理的全體，稱之為「道」。義理之不可逃者，即為「命」。孔子以為君子不獨要體察事物所由的「道」，並且要認識事物必至的「命」。他說：「不知命，無以為君子也。」知命纔可以「不怨天，不尤人」。知命纔可以「安仁」。然而知命不是容易的工夫。孔子自述謂：

吾十五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。

從心所欲不踰矩，即是「安仁」。安仁乃在知命之後。蓋萬事萬物有其所由之道，亦有其必至之命。人祇能體認其所由之道以指導思想行為。至於成敗利鈍，則決定於其必至之命。此即孔子所謂「君子居易以俟命」。如若不循其所由之道，而期待成功，則為儌倖。故孔子又說：「小人乘險以儌倖。」

就必至之命而論，事不可爲，然而就所由之道（卽人之所以爲人者）則應爲。於此情形，孔子主張「爲」。知其不可爲而爲之，是孔子立身行事的大原則。孔子依此一大原則，奔走四方，不但無成，並且遭遇多少的挫折。孔子於其道不行於世，常歎爲天命，却並不因天命如此而不爲。顏回就於此點，解釋得最好。他說：「夫子之道至大，故天下不能容。不容何病？不容然後見君子。」

（乙）經世方面

在政治與經濟方面，孔子以爲爲政者必依於抽象的倫理規範，以行具體的制度，使人民各得其所。抽象的規範就是「德」，具體的制度就是「禮」。在德的指導與禮的整飭之下，人民不知不覺，循道而行。故云：「民可使由之，不可使知之。」

人民不知而由於道，正如萬物不知而由於道，是一樣的。孔子說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」卽是說萬物不知而由天道的。

人民不知而由的道，依於萬物不知而由的天道而來。這個道，不是空虛的觀念。自客觀而言，他就是「禮」。自主觀而言，他就是「德」。爲政的方法，在使民德合於君德。君德帥刑祖德。祖德出於天命。這個天人合德的原理，仍出於氏族時代的周。故孔子云：「郁郁乎文哉！吾從周。」（註）

（註）氏族社會，人的職能或責任或作爲，決定於地位或身分(status)，身分決定於其人的誕生(birth)，人的作爲不決定於自由意志，職能與責任也不決定於自由意志。在這種社會，必然有定命論

·天命或性命之說，起源如此·

第三章　楊朱與墨翟

第一節　通論

一、舊倫理觀念的分解

在士人抬頭的過程裏面，小我的自覺，成爲思想上顯著的趨勢。氏族分解，等級動搖。個人不復有宗族可恃，有等級可倚。個人惟有自求生路於氏族的組織與等級的束縛一去不可復返的動盪的人海之中。舊社會的倫理法則不能指導人生。個人不獨感覺新倫理法則的必需，亦且惟有從個人小己之中，求倫理法則的根源。

二、新倫理法則闡明的方法

從小己之中闡明倫理法則，有這樣的方法。

在自由小農及商業都市之中，獨立的生產者之間已沒有嚴密的規劃與統制，生產是獨立的。生產者爲購買而出賣（商品——貨幣——商品）及商人爲出賣而購買（貨幣——商品——貨幣），皆一任個人。消費及享樂也皆一任個人，成爲個人的私事。其結果是從個人樂利的需要去尋求倫理法則的基礎。凡能使個人樂者爲善，反之，使個人苦者爲惡。

這個方法最初步的運用，必達到縱欲主義。在戰國時代，如它囂魏牟及子華子之徒便屬於這一派。荀子非十二子篇說：

縱性情，安恣睢，禽獸之行，不足以合文通治。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是它囂魏牟也。

呂氏春秋貴生篇引子華子的話道：

全生爲上，虧生次之，死次之，迫生爲下。故所謂尊生者全生之謂。所謂全生者，六欲皆得其宜也。所謂虧生者，六欲分得其宜也。所謂迫生者，六欲莫得其宜也。迫生不若死。奚以知其然也？耳聞所惡，不若無聞；目見所惡，不若無見。凡六欲者，皆知其所甚惡，而必不得免，不若無有所以知。無有所以知者，死之謂也。（節錄）

六欲的滿足不是任何環境之下任何人都做得到的。爲目前的欲而捨棄永久的樂，爲肉體的欲而犧牲精神的樂，這是淺見者流的事。於是這一流的知識分子乃進一步求精神上的安逸。一切物質的享樂應遭捨棄。個人應當保全精神的安逸，不馳騖於交換社會的漩渦。楊朱便是這一派的顯學。孟子說他道：

楊子爲我，拔一毛而利天下不爲也。

呂氏春秋說他道：

陽生貴己。

淮南子說他道：

全形葆真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。（氾論）

如此則楊朱是晨門荷蓧接輿長沮桀溺一流人物。這種人是反政治的。他們的學說附託於古代的逸民。他們說古代的逸民對政治的態度是這樣的：

天下重物也，而不以害其生。（呂氏春秋貴生）

他們說貴生的實例是這樣的：

越人三世殺其君。王子搜患之，逃於丹穴。越國無君，求王子搜而不得，從之丹穴。王子搜不肯出，越人薰之以艾，乘之以王輿。王子搜援綏登車，仰天而呼曰：「君乎！獨不可以舍我乎？」王子搜非惡為君也，惡為君之患也。若王子搜者，可謂不以國傷其生矣。

魯君聞顏闔得道之人也，使人以幣先焉。顏闔守閭，鹿布之衣而自飯牛。魯君之使者至。顏闔自對之。使者曰：「此顏闔之家邪？」顏闔對曰：「此闔之家也。」使者致幣。顏闔對曰：「恐聽繆而遺使者罪，不若審之。」使者還反審之，復來求之則不得已。故若顏闔者，非惡富貴也，由重生惡之也。（呂氏春秋貴生篇）

關於莊周也有這麼一種傳說：

楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以為相。莊周笑謂楚使者曰：「千金重利，卿相尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟。當是之時，欲為孤豚，豈可得乎？子亟去，無汙我。我寧游戲汙瀆之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。」（史記卷六三）

這種無政府的思想，是無君的反名分思想。論語載子路批評荷篠丈人的話，與孟子批評楊朱的話是一個意思。子路說道：

不仕無義。長幼之節，不可廢也。君臣之義，如之何其廢之？欲絜其身而亂大倫。君子之仕也，行其義也。（論語微子）

三、爲我主義的否定

爲我主義推論的結果，乃發爲相反的主張。最高的永久的樂，否定了縱欲主義。一切物質的享樂應爲精神的安逸而犧牲。這一派可以陳仲史鰌做代表者。荀子非十二子篇說：

忍情性，綦谿利跂，苟以分異人爲高，不足以合大衆，明大分。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是陳仲史鰌也。

否定小己，而於人我互助及相愛，求精神的樂利。於此乃有與爲我主義正相反的博愛主義。小己的樂利，必須從社會樂利中始可獲得。社會全體的樂利乃是小己樂利的條件。由於極端的爲我，乃轉變爲救世的博愛主義。

內捨棄物質的享樂而外致身於救世，這一派的顯學自然是墨子，而戰國時代這派人很多。如尹文宋牼就是其中有名的人。莊子天下篇說：

不累於俗，不飾於物；不苟於人，不忮於衆。願天下之安甯，以活民命；人我之養，畢足而止，以此白心。古之道術有在於是者，宋牼尹文聞其風而悅之，作爲華山之冠以自表，接萬物以別宥爲始。語心之容，命之曰心之行，以聏合驩，以調海內，請欲置之以爲主。

見侮不辱，救民之門；（註一）禁攻寢兵，救世之戰。（註二）以此周行天下，上說下敎；雖天下不取，強聒而不舍者也。故曰：「上下見厭而強見也。」雖然，其爲人太多，其自爲太少。曰：「請欲固置，五升之飯足矣。先生恐不得飽，弟子雖飢，不忘天下。」日夜不休，曰：「我必得活哉？」圖敖乎救世之士哉！曰：「君子不爲苛察，不以身假物。」以爲無益於天下者，明之不如己也。以禁兵寢攻爲外，以情欲寡淺爲內。（註三）其小大精粗，其行適至是而止。

第二節　墨子

（註一）荀子正論篇：「子宋子曰：明見侮之不辱，使人不鬭。人皆以見侮爲辱，故鬭也。知見侮之爲不辱，則不鬭也。」韓非子顯學：「宋榮之議，設不鬭爭，取不隨仇，不羞囹圄，見侮不辱：世主以爲寬而禮之。」

（註二）孟子告子下：「宋牼將之楚。孟子遇於石丘，曰：「先生將何之？」曰：「吾聞秦楚構兵，我將見楚王說而罷之。楚王不悅，我將見秦王說而罷之。二王我將有所遇焉。」曰：「軻也請無問其詳，願聞其旨。說之將何如？」曰：「我將言其不利也。」」這是宋牼實際的寢兵運動。

（註三）荀子正論篇：「子宋子曰：人之情欲寡而皆以己之情欲爲多，是過也。故率其羣徒，辨其談說，明其譬稱，將使人知情欲之寡淺也。」

一、墨子的功利主義

前節說過，個人的樂利以社會的樂利爲前提：依於這個思想，極端的爲我主義乃轉變爲正相反的兼愛主義，而兼愛說仍以功利主義爲出發點，這是當然的。

墨子與孔子根本不同之點，就是這個。孔子是無所爲而爲，墨子是有所爲而爲。（註一）晨門說孔子是『知其不可而爲之』。反之，墨子却以爲：

用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者？（兼愛下）

孔子只說『應當如此』，墨子却追問『爲什麼要如此』。孔子只說『是如此』，墨子却追問『爲什麼會如此』。（註二）墨子耕柱篇舉例道：

葉公子高問政於仲尼，曰：「善爲政者若之何？」仲尼對曰：「善爲政者，遠者近之，而舊者新之。」子墨子聞之，曰：「葉公子高未得其問也。仲尼亦未得其所以對也。葉公子高豈不知善爲政者之遠者近之而舊者新之哉？問所以爲之若之何也。」

公孟篇舉例道：

子墨子問於儒者，曰：「何故爲樂？」曰：「樂以爲樂也。」子墨子曰：「子未我應也。今我問曰：「何故爲室？」曰：「冬避寒焉，夏避暑焉，室以爲男女之別也。」則子告我爲室之故矣。今我問曰：「何故爲樂？」曰：「樂以爲樂也。」是猶曰：「何故爲室？」

（註一）馮友蘭中國哲學史上卷一二一頁。

（註二）胡適中國哲學史大綱上卷一五二頁以下。

曰：「室以爲室也。」」

墨子不單說「應當」，必進而問「爲什麼應當」，所以他的論證法是這樣的：

言必有三表。何謂三表？有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。（非命上）（註）

此中第三表是最重要的一表。墨子對於一切社會制度及政治設施，都是以是否「中國家百姓人民之利」爲評定標準。儒者決不如此。試以非戰爲例。孟子反對戰爭，墨子也反對戰爭。孟子反對戰爭的說明是如下的：

宋牼將之楚。孟子遇於石丘，曰：「先生將何之？」曰：「吾聞秦楚構兵，我將見楚王說而罷之。楚王不悅，我將見秦王說而罷之。二王我將有所遇焉。」曰：「軻也請無問其詳，願聞其旨。說之將如何？」曰：「我將言其不利也。」曰：「先生之志則大矣，先生之號則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也。爲人臣者懷利以事其君，爲人子者懷利以事其父，爲人弟者懷利以事其兄：是君臣父子兄弟終去仁義，懷利以相接，然而不亡者未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也。爲人臣者懷仁義以事其君，爲人子者懷仁義以事其父，爲人弟者懷仁義以事其兄：是君臣父子兄弟去利懷仁義以相接也

（註）胡適前引書一六頁以下說明三表法甚詳。

，然而不王者未之有也。何必曰利？」（孟子告子下）

墨子非戰的說明恰與宋牼一樣。他說：

所攻者不利，而攻者亦不利：是兩不利也。（墨子貴義）

爲什麼呢？

今師徒唯毋興起。冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏爲者也。春則廢民耕稼樹藝，秋則廢民穫斂。今唯毋廢一時，則百姓飢寒凍餒而死者不可勝數。今嘗計軍出，竹箭，羽旄，幄幕，甲盾撥劫，往而靡弊腑冷不反者不可勝數。又與矛戟戈劍，乘車，其往則碎折靡弊而不反者不可勝數。與其牛馬，肥而往，瘠而反，往死亡而不反者不可勝數。與其涂道之修遠，糧食輟絕而不繼，百姓死者不可勝數也。與其居處之不安，食飯之不時，饑飽之不節，百姓之道疾病而死者不可勝數。喪師多不可勝計，喪莫盡不可勝計，則是鬼神之喪其主后亦不可勝數。國家發政，奪民之用，廢民之利，若此甚衆，然則何爲爲之？曰：我貪伐勝之名及得之利故爲之。子墨子言曰：計其所自勝，無所可用也；計其所得，反不如所喪者之多。（非攻中）

作戰的不利，又可以從最小最近的事情推論出來。

大國之攻小國，譬猶童子之爲馬。童子之爲馬，足用而勞。而大國之攻小國：攻者農夫不得耕，婦人不得織，以守爲事；攻人者亦農夫不得耕，婦人不得織，以攻爲事。（耕柱篇）

「義，利也。」凡「上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利」的總算得「義」。攻是上不中天之利，中不中鬼之利，下不中人之利的。爲什麽呢？

夫兼國覆軍，賊虐萬民，以亂聖人之緒，意將以爲利天乎？夫取天之人以攻天之邑，此刺殺天民，剝振神之位，傾覆社稷，攘殺其犧牲：則此上不中天之利矣。意將以爲利鬼乎？夫殺之神，滅鬼神之主，廢滅先王，賊虐萬民，百姓離散：此中不中鬼之利矣。意將以爲利人乎？夫殺之人，爲利人也博矣，又計其費，此爲周生之本，竭天下百姓之財用不可勝數也：此下不中人之利矣。（非攻下）

攻之不義，這也可以從最小最近的事情推論出來。

今有一人，入人園圃，竊其桃李，衆聞而非之，上爲政者得則罰之。此何也？以虧人自利也。至攘人犬豕雞豚者，其不義又甚入人園圃竊桃李。是何故也？以虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至入人欄廐取人牛馬者，其不仁義又甚攘人犬豕雞豚。此何故也？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至殺不辜人也，把其衣裘，取戈劍者，其不義又甚入人欄廐取人牛馬。此何故也？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。當此天下之君子皆知而非之，謂之不義。今至大爲不義攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義。此可謂知義與不義之別乎？（非攻上）

二、墨子的寡欲主義

爲求小己的遠大的高尚的樂利，個人應捨棄一時的個人的物質樂利而求社會的樂利。在

戰爭極頻，『殺人盈野，殺人盈城』（孟子）的戰國時代，墨子爲求社會的樂利，外致力於非攻，內致力於寡欲。宋牼等所謂「以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內，」正是墨子的主張。墨家重實行，非攻與寡欲主義都是他們所身體力行的。關於非攻，墨子有防禦攻戰的技術。墨子有備城門，備高臨，備梯，備水，備突，備穴，備蛾傅諸篇傳授這種技術，並傳說有如下的故事：

公輸般爲楚造雲梯之械成，將以攻宋。子墨子聞之，……見公輸般。墨子解帶爲城，以牒爲械。公輸般九設攻城之機變，子墨子九距之。公輸般之攻械盡，子墨子之守圉有餘。公輸般詘而曰：「吾知所以距子矣，吾不言。」子墨子亦曰：「吾知子之所以距我，吾不言。」楚王問其故。子墨子曰：「公輸子之意，不過欲殺臣。殺臣宋莫能守，可攻也。臣之弟子禽滑釐等三百人已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。雖殺臣不能絕也。」楚王曰：「善哉！請勿攻宋矣。」（公輸篇）

關於寡欲，莊子天下篇說墨子的訓條是：

昔者禹之湮洪水通九州也，禹親自操橐耜，腓無胈，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹大聖也，而形勞天下如此。使後世之墨者多以裘褐爲衣，以跂蹻爲服，日夜不休，以自苦爲極。曰：不能如此，非禹之道也，不足謂墨。（節字）

又說道：

其生也勤，其死也薄，其道大觳，使人憂，使人悲，其行難爲也。

墨子的寡欲，表現爲非樂及節葬短喪的主張，而於國家則主張節用。他所持的理由，同樣是功利主義。他說明非樂的理由道：

> 舟用之水，車用之陸；君子息其足焉，小人休其肩背焉。故萬民出財，齎而予之，不敢以爲戚恨者，何也？以其反中民之利也。然以樂器反中民之利亦若此，即我弗敢非也。然則當用樂器，譬之若聖王之爲舟車也，即我弗敢非也。民有三患：饑者不得食，寒者不得衣，勞者不得息：三者民之巨患也。然當即爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙，民衣食之財將安得乎？即我以爲未必然也。意舍此。今有大國即攻小國，有大家即伐小家，強劫弱，衆暴寡，詐欺愚，貴傲賤，寇亂盜賊並興，不可禁止也。然即當爲之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙而揚干戚，天下之亂也將安得而治歟？即我未必然也。是故子墨子曰：姑嘗厚措斂乎萬民，以爲大鐘鳴鼓琴瑟竽笙之聲，以求興天下之利，除天下之害，而無補也。是故子墨子曰：爲樂非也。（非樂上）

以同樣功利主義，墨子主張節葬短喪。他說：

> 仁者之爲天下度也，辟之無以異乎孝子之爲親度也。今孝子之爲親度也將奈何哉？曰：親貧則從事乎富之，人民寡則從事乎衆之，衆亂則從事乎治之。當其如此也，亦有力不足，財不贍，智不智，然後已矣，無敢舍餘力隱謀遺利而不爲親爲之者矣。若三務，孝子之爲親度也既若此矣，雖仁者之爲天下度亦猶此也。曰：天下貧則從事乎富之，人民寡則從事乎衆之，衆而亂則從事乎治之。當其如此，亦有力不足，財不贍，智不智，然後已矣，無

敢舍餘力隱謀遺利而不爲天下爲之者矣。……計厚葬，爲多埋賦財者也。計久喪，爲久禁從事者也。財已成者挾而埋之，後得生者而久禁之。以此求富，此譬猶禁耕而求穫也，富之說無可得焉。是故以求富家而既已不可矣，欲以衆人民，意者可耶？其說又不可矣。今唯無以厚葬久喪者爲政。君死喪之三年，父母死喪之三年，妻與後子死者，五皆喪之三年；然伯父叔父兄弟孽子期；族人五月；姑姊甥舅皆有月數：則毀瘠必有制矣。……是故百姓冬不忍寒，夏不忍暑，作疾病死者不可勝計也。此其爲敗男女之交多矣。以此求衆，譬猶使人負劍而求壽也，衆之說無可得焉。是故求以衆人民而既以不可矣，欲以治刑政，意者可乎？其說又不可矣。今唯無以厚葬久喪者爲政。國家必貧，人民必寡，刑政必亂。若法若言，行若道，使爲上者行此則不能聽治，使爲下者行此則不能從事。上不聽治，刑政必亂。下不從事，衣食之財必不足。若果不足，爲人弟者求其兄而不得，不弟弟必怨其兄矣。爲人子者求其父而不得，不孝子必是怨其親矣。爲人臣者求其君而不得，不忠臣必亂其上矣。……盜賊衆而治者寡，先衆盜賊而寡治者，以此求治，譬猶使人三睘而毋負已也、治之說無可得焉。（節葬下）

墨子又以同樣的功利主義主張節用。他說：

古者聖王制爲節用之法，曰：「凡天下羣百工，輪車韗鮑，陶冶梓匠，使各從事其所能。」曰：「凡足以奉給民用則止。」諸加費不加於民利者，聖王不爲。古者聖王制爲衣服之法，曰：「冬服紺緅之衣，輕且暖；夏服絺綌之衣，輕且凊：則止。」諸加費不加於民利

者，聖王不爲。（下類推及於甲兵舟車喪葬宮室等。）（節用中）

墨子的寡欲主義，趨於極端。所以莊子天下篇說他：

墨子獨生不歌，死無服，桐棺三寸而無槨，以此法式。以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己。

而荀子批評他道：

墨子蔽於用而不知文。（荀子解蔽篇）

三、墨子的兼愛說

由爲我主義轉變而成的兼愛說，與儒家的仁說不同。儒家的「仁」，客觀的說是在身分等級所應守的規矩（禮）之下安然做去的意思，主觀的說是推己及人的意思。仁以等級的分限爲條件，所以是差別的愛。反之，墨子的兼愛則以個人爲我主義爲出發點，由個人的自利轉變爲個人的互利。所以「兼相愛」與「交相利」在墨子是相提並論的。個人互利的愛乃是平等的愛，不是差別的愛，所以叫做「兼愛」，「兼」是與「別」相對稱的。

在墨子的意思，兼愛不獨有利於他人，且有利於己。個人自利，結果乃至於紛爭。個人的互利，始真足以利己，因爲只有個人互利纔是天下的大利。生天下的大利而除天下的大害，纔足使個人的自利實現。墨子說道：

仁人之所以爲事者，必興天下之利，除天下之害，以此爲事者也。然則天下之利何也？天下之害何也？子墨子言曰：今若國之與國之相攻，家之與家之相篡，人之與人之相賊；君

臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和調：則此天下之大害也。然則崇此害亦何用生哉？以不相愛生耶？子墨子言以不相愛生。今諸侯獨知愛其國，不愛人之國，是以不憚舉其國以攻人之國。今家主獨知愛其家而不愛人之家，是以不憚舉其家以篡人之家。今人獨知愛其身，不愛人之身，是以不憚舉其身以賊人之身。是故諸侯不相愛則必野戰，家主不相愛則必相篡，人與人不相愛則必相賊；君臣不相愛則不惠忠，父子不相愛則不慈孝，兄弟不相愛則不和調。天下之人不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必傲賤，詐必欺愚。凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也，是以仁者非之。既以非之，何以易之？子墨子曰：以兼相愛交相利之法易之。然則兼相愛交相利之法將奈何哉？子墨子言：視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。是故諸侯相愛則不野戰，家主相愛則不相篡，人與人相愛則不相賊。……君臣相愛則惠忠，父子相愛則慈孝，兄弟相愛則和調。天下之人皆相愛，強不執弱，衆不劫寡，富不侮貧，貴不傲賤，詐不欺愚。（兼愛中）

兼相愛交相利，是天下的大利。這所以與差別的愛及爲我主義不同，乃在「兼」及「交」的一事。「別」與「兼」的不同，是怎樣呢？

姑嘗本原若衆害之所生，此胡自生？此自愛人利人生與？即必曰「非然也」，必曰「從惡人賊人生」。分名乎天下惡人而賊人者，兼與，別與？即必曰「別也」。……是故子墨子曰：「兼以易別。」……姑嘗本原若衆利之所生，此胡自生？此自惡人賊人生與？即必曰「非然也」，必曰「從愛人利人生」。分名乎天下愛人而利人者，別與，兼與？即必曰「

兼也」。……是故子墨子曰：「別非而兼是也。」（兼愛下）

四、民約論與專制主義

如上所說的兼愛主義是由爲我主義轉變而來。爲我主義發生於個人的自覺。個人脫離了傳統的宗族束縛，打破了傳統的等級規範，要從小己的裏面去尋求指導人生的倫理法則，及基於這法則的政制。個人有這樣的自覺，於是有極端的爲我主義。從爲我主義推論之，個人的樂利必須以社會的樂利爲前提。因之，爲我主義轉變爲救世的個人互利論，這就是墨子兼愛主義的根源。

在倫理上，這就是爲我主義及與之相反的兼愛主義。在政治上，這就是避世思想及與之相對的尙賢論乃至民約論。墨子就於政治的現狀而主張尙賢；就於政治的改造而主張民選君主制度。這與兼愛說是一貫的，且一貫以功利主義爲說明的方法。

宗法的貴族組織，是親親。（註）士人的政治要求，則爲尙賢。尙賢的節目是：

（註）禮記：「親親，尊尊，男女有別，此不可與民變革者也。」親親爲宗法的大經，宗法是貴族的血族組織法。商君書開塞篇說社會政治的進化，由親親到尙賢，說道：「天地設而民生之。當此之時，民知其母而不知其父。其道親親而愛私。親親則別，愛私則險；民生衆而以別險爲務，則有亂。當此之時，民務勝而力征。務勝則爭，力爭則訟；訟而無正則莫得其性也。故賢者立中，設無私，而民日仁。當此之時，親親廢，上賢立矣。」這段話雖可以作參考，但卻把尙賢認作周道，時代不對。

以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿。故官無常貴，而民無終賤。有能則舉之，無能則下之。舉公義，辟私怨。（尚賢上）

尚賢的反面是世襲貴族在位的必然結果，這就是：

親戚則使之，無故富貴面目佼好則使之。……是故不能治百人者，使處乎千人之官；不能治千人者，使處乎萬人之官。（尚賢中）

反之，尚賢者必須：

不黨父兄，不偏貴富，不嬖顏色。（註）賢者舉而上之，富而貴之，以為官長。不肖者抑而廢之，貧而賤之，以為徒役。（尚賢中）

如此纔能夠「自貴且智者為政乎愚且賤者」。

依於尚賢的主張而改造政治制度，則為民約論。墨子基於這種要求，提出民約論一流的理論。他說：

古者民始生未有刑政之時，蓋其語人異義。是以一人則一義，十人則十義。其人茲衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不相和合。天下之百姓皆以水火毒藥相虧，至有餘力不能以相勞，腐弱餘財不以相分，隱匿良道不以相教。天下之亂如禽獸然。（尚同上）

（註）論語：「子曰：不有祝鮀之佞而有宋朝之美，難乎免於今之世矣。」大約當時變顏色如彌子瑕的故事，是貴族流行的事情。

這是個人互相孤立而各自爲我的「自然狀態」。這種狀態的假定，必須在個人自覺的時代纔可能的。墨子的思想原是由爲我主義轉變而成的反對物，當然他對於國家起源有這樣「人生而自由」的假定。墨子以爲這「自然狀態」中的孤立的個人是互相爭鬥的。爲什麼呢？墨子以爲個人知只愛自己而不愛他人，個人只有別愛而不能兼愛，必引起人與人相賊及國與國相戰的狀態。墨子就把這種推論來假定爲古代的「自然狀態」。怎樣止息這人與人相爭的狀態呢？

夫明乎天下之所以亂者，生於無政長，是故選天下之賢可者，立以爲天子。天子立，以其力爲未足，又選擇天下之賢可者，置立之以爲三公。天子三公既以立，以天下爲博大，遠國異土之民，是非利害之辯，不可一二而明知，故畫分萬國，立諸侯國君。諸侯國君既以立，以其力爲未足，又選擇其國之賢可者，置立之以爲正長。（同上）

這是主張民選的政府了。此民選政府是民主的，還是專制的呢？是專制的。墨子繼續說道：

正長已具，天子發政於天下之百姓，言曰：聞善而不善，皆以告其上：上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之。……里長者里之仁人也。里長發政里之百姓，言曰：聞善而不善，必以告其鄉長：鄉長之所是，必皆是之；鄉長之所非，必皆非之。去若不善言，學鄉長之善言；去若不善行，學鄉長之善行：則鄉何說以亂哉？察鄉之所治者何也？鄉長唯能壹同鄉之義，是以鄉治也。鄉長者鄉之仁人也。鄉長發政鄉之百姓，言曰：聞善而不善者，必以告國君：國君之所是，必皆是之；國君之所非，必皆非之。去若不善言，學國君之

善言；去若不善行，學國君之善行：則國何說而亂哉？察國之所以治者何也？國君唯能壹同國之義，是以國治也。國君者國之仁人也。國君發政國之百姓，言曰：聞善而不善者，必以告天子：天子之所是，必皆是之；天子之所非，必皆非之。去若不善言，學天子之善言；去若不善行，學天子之善行：則天下何說而亂哉？察天下之所以治者何也？天子唯能壹同天下之義，是以天下以治也。（同上）

這就是說：人民選立政府而授之以絕大的威權而絕對服從之。這個學說與霍布士的民約論很相近似的了。（註）

五、天志說與非命論

如上所說的「壹同天下之義」，乃是兼愛及交利主義的實現。墨子說：

然則欲同一天下之義，將奈何可？……然胡不嘗試用家君發憲布令其家，曰：若見愛利家者必以告，若見惡賊家者必以告。若見愛利家以告，亦猶愛利家者也：上得且賞之，衆聞則譽之。若見惡賊家者不以告，亦猶惡賊家者也：上得而罰之，衆聞則非之。是以徧告若家之人，皆欲得其長上之賞譽，避毀罰。是以善言之，不善言之。家君得善人則賞之，得暴人則罰之。善人之賞而暴人之罰，則家必治矣。然計若家之所以治者何也？唯以尚同一義為政故也。……又使家總其家君之義以尚同於國君。……又使國君選其國之義以尚同於天子。（尚同上）

（註）墨子此說與霍布士民約論比擬，參看馮友蘭中國哲學史上卷一二七至一二九頁。

但是兼愛如何可以成爲普遍適用的倫理法則呢？兼愛是從個人爲我主義出發的。爲求個人的樂利，必須犧牲低下的暫時的樂利而求高尚的永久的樂利，因而由爲我轉變爲互利及兼愛。但是個人爲什麼有致力於社會的樂利的義務呢？爲社會的樂利，固不得不一同天下之義，但爲一同天下之義而置「下比」的個人於刑罰，此個人於受刑罰的時候，還說得上永久的樂利麼？這個問題如得不到答覆，則兼愛主義便不能成爲普遍適用的倫理法則。個人樂利的追求，已不足說明此點。於是兼愛主義者便不得不另求說明。他以爲人生活於自然之中，同時又生活於自然之外。換句話說，人有超自然的精神力支配一己的行爲。這支配人的行爲的超自然的精神力就是「天志」。墨子說：

順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。（天志上）

又說：

天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也。強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。不止此而已。欲人之有力相營，有道相教，有財相分也。又欲上之強聽治也，下之強從事也。（天志中）

怎樣知道天志是這樣呢？墨子說：

何以知天之愛天下之百姓？以其兼而明之。何以知其兼而明之？以其兼而有之。何以知其兼而有之？以其兼而食焉。何以知其兼而食之？四海之內，粒食之民，莫不犓牛羊，豢犬彘，潔爲粢盛酒醴以祭祀於上帝鬼神。天有邑人，何用弗愛也。（天志上）

上帝鬼神是賞善罰暴的，所以上帝鬼神的賞罰，決於善暴而不決於命。因之墨子非命。信命的人以為「上之所賞，命固且賞，非賢故賞也。上之所罰，命固且罰，非暴故罰也。」這是墨子所反對的。（非命）

六、墨者與宗教團體及俠

上面的學說顯然是戰國時代自由民的學說。（註）但是我們知道當時定住或遊歷都市的自由民可以分作兩層。上層自由民是鄉村地主與都市商工業者；下層自由民則近似於無產者。墨子的學說是自由民的學說，但其宗教團體及任俠行為却似為無產自由民的組織與活動。

商業都市中無產自由民的團體每為一互助團體。墨者的團體似乎也有財產互助的規律。耕柱篇說：

子墨子遊荊耕柱子於楚。二三子過之，食之三升，客之不厚。二三子復於子墨子曰：「耕柱子處楚無益矣。二三子過之，食之三升，客之不厚。」子墨子曰：「未可知也。」毋幾何而遺十金於子墨子，曰：「後生不敢死，有十金於此，願夫子之用也。」子墨子曰：「果未可知也。」

有財產者出資以助其無者，然則墨者的團體包含有產與無產自由民。其中有受首領的命令而

（註）墨子書中把「百姓」與「人民」分稱。百姓是自由民，人民大約是庶人即農夫。尚同上說：「發政于天下之百姓。」而不及於人民。由此可以推知墨者所主張的民選政府，乃是自由民所選的政府。

做官的，也有服役於首領的，都守嚴厲的紀律。耕柱篇說：

子墨子使勝綽事項子牛。項子牛三侵魯地而勝綽三從。子墨子聞之，使高孫子退之。

勝綽從項子牛侵魯，違背墨者非攻的信條，所以首領便命他辭官。如果團體中人有犯罪的，必須依紀律處刑。呂氏春秋去私篇說：

腹䵍爲墨者鉅子，居秦。其子殺人。秦惠王曰：「先生之年長矣，非有他子也。寡人已令吏弗誅矣。先生之以此聽寡人也。」腹䵍對曰：「墨者之法，殺人者死，傷人者刑：此所以禁殺傷人也。王雖爲之賜而令吏弗誅，腹䵍不可不行墨者之法。」不許惠王而遂殺之。

墨者的首領叫做「鉅子」。鉅子是一代一代的傳授下去的。莊子天下篇說道：

以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世。

見於呂氏春秋的，墨者鉅子有孟勝，田襄子，腹䵍三人。

第四章　老莊及鄒衍

第一節　萬物靜止觀與變動觀

一、兩種觀察方法

在社會從氏族原始封建制化爲國家的過渡時期，士人對於萬物的觀察方法，發生了爭論。墨子的經說裏面，已經記載這個爭論的項目了。觀察萬物的方法有兩種。一種是靜止觀，一種是變動觀。從形式上觀察萬物，萬物是靜止的。即使物有顯明的變動，也不過是此物從一個靜止的形式變爲另一個靜止的形式。只指出兩個靜止形式的對轉，仍然是一種靜止的觀察法。若拋棄形式的觀察法，必達到萬物變動論。萬物不斷變動，沒有靜止的瞬間。靜止的形式是虛僞的。物的變動並不是由一個形式轉變爲另一形式。當我們指某一形式爲某物時，某物已經變遷了。

二、公孫龍的萬物靜止觀

莊子天下篇所載戰國時代辯者（註）所辯的二十一事，有論證萬物靜止的幾條。其中最

（註）看胡適中國哲學史大綱一三五頁以下。

顯明的是：

飛鳥之影未嘗動也。

鏃矢之疾而有不行不止之時。

「飛鳥之影未嘗動。」墨子經下說：「景不動，說在改爲。經說曰：景，光至景亡。若在，萬古息。」這是說飛鳥之影在甲時間內只在甲點。在乙時間內改在乙點時，在甲點之影巳光至影亡了。由甲時間內在甲點來說，一物於一時間在一點本是不動。由改在乙點時甲點之影已亡來說，甲點之影已萬古息了，甲點之影原沒有變的。

「鏃矢之疾而有不行不止之時。」釋文引司馬彪云：「形分止，勢分行。形分明者行遲，勢分明者行疾。」這是說就勢看，鏃矢是不止的；就形說，鏃矢是不行的。鏃矢之勢雖不止，但牠在一時間內只在於一點，所以有不行之時。

但是物之不變只是物的形式之不變。物本是變動的。於是公孫龍等辯者把物的「個體」與物的「共相」分開。物的個體雖變，物的共相不變。物的共相潛存，但不在時空中佔位置。在時空中佔位置的乃是物的個體。（註）公孫龍以白馬之論，把物的共相與物的個體分開。公孫龍子白馬篇說：

白馬非馬。……馬者所以命形也；白者所以命色也。命色者非命形也，故曰白馬非馬。……求馬，黃黑馬皆可致；求白馬，黃黑馬不可致。……故黃黑馬一也，而可以應有馬，而

（註）此段取馮友蘭之說，看馮著一三三五頁以下。

不可以應有白馬，是白馬之非馬審矣。……馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬如己耳，安取白馬？故白者，非馬也。白馬者，馬與白也，馬與白馬也：故曰白馬非馬也。……白者不定所白，忘之而可也。白馬者，言白定所白也。定所白者，非白也。馬者無去取於色，故黃黑皆所以應；白馬者有去取於色，黃黑馬皆所以色去，故惟白馬獨可以應耳。無去者非有去也，故曰白馬非馬。

馬，白，及白馬之名之所指，公孫龍子叫做「指」。指並不是物。白不是馬，白馬不是馬，白馬之白不是白。換句話說，白，馬，是指物的共相。不獨白馬是物的個體，故與白及馬不同；即白馬之白，既有所定，也與白的共相不同：所以白馬非馬，所以指不是物。公孫龍子指物篇說：

物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以爲物。非指者，天下無物，可謂指乎？指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也。以天下之所有爲天下之所無，未可。天下無指，而物不可謂指也。不可謂指者，非指也；非指者，物莫非指也。天下無指，而物不可謂指者，非有非指者，物莫非指者，而指非指也。天下無指者，生於物之各有名，不爲指也。不爲指而謂之指，是兼不爲指。以有不爲指之無不爲指，未可。且指者天下之所兼。天下無指者，物不可謂無指也。不可謂無指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指，指非非指也。指與物，非指也。使天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？天下有指無物指，誰徑謂非指？徑謂無物非指？且夫指固自爲非指，奚待於物，而乃

與爲指？

以這種論證法，又爲堅白之論。公孫龍子堅白論說：

堅，白，石，三，可乎？曰不可。二，可乎？曰可。曰何哉？曰：無堅得白，其舉也二。無白得堅，其舉也二。……視不得其所堅而得其所白者，無堅也。附不得其所白而得其所堅者，無白也。

這叫做「離堅白」。堅白相離，堅白又與石離。堅白論又說：

堅未與石爲堅而物兼，未與爲堅而堅必堅。其不堅石物而堅，天下未有若堅而堅藏。白固不能自白，惡能白石物乎？若白者必白，則不白物而白焉。黃黑與之然。石其無有，惡取堅白石乎？故離也。離也者因是。

共相即「指」，如堅，如白，是潛存（藏）的。共相不能自存。物也莫不爲若干之共相。物無非指，物卻不是指。指有所定，又不是指的共相，所以指又非指。

共相與物如此不同。物個體雖變，共相不變。即如左右二物可以變其位置，而二之共相不變。公孫龍子通變論說：

曰：謂變非不變可乎？曰可。曰：右有與，可謂變乎？曰可。曰變奚？曰右。

右雖變，但二卻不變。怎麼說呢？

曰二有一乎？曰二無一。曰二有右乎？曰二無右。曰二有左乎？曰二無左。曰右可謂二乎？曰不可。曰左可謂二乎？曰不可。曰左與右可謂二乎？曰可。

其論題爲：

鷄三足。

黃馬驪牛三。

「鷄三足。」公孫龍子通變論云：「謂鷄足一，數足二，二而一故三。」鷄足之「謂」（共相）爲一，雞足有二。二加一爲三。黃馬驪牛之「謂」（共相）爲一，與黃馬驪牛而三。

三、惠施的萬物變動觀

惠施對事物的觀察法與公孫龍相反。關於時間，他指示萬物不斷的變化；關於空間，他提出無限的觀念。先說他的時間方面的論題。莊子天下篇舉惠施的十事，其中有：

日方中方睨，物方生方死。

今日適越而昔來。

連環可解也。

「日方中方睨，物方生方死。」萬物是變動的。日之運轉，並沒有停止於方中之瞬間。我指以爲日方中之頃，日已睨了。物之生死是一連續不斷的變動過程。我指以爲物方存在之頃，物已死了。郭象莊子大宗師註說：「夫無力之力，莫大於變化者也。故乃揭天地以趨新，負山岳以舍故。故不暫停，忽已舍新。則天地萬物無時不移者也。」這解釋得很明白的。

「今日適越而昔來。」天地萬物無時不移。今日與昨日的分晝是形式的。時間遷流決不能加以分晝。方今日適越之時，今日已去。至越之日至越，則其日已成昔日。

「一連環可解也。」物皆變遷。我指物爲某物的時候，物已變遷而非某物。甲是甲又非甲，乙是乙又非乙。連環是連環，已非連環。連環方成已毀。這就是「物方生方死」的意思。

關於空間方面，惠施的論題是：

至大無外，謂之大一，至小無內，謂之小一。

无厚不可積也，其大千里，

天與地卑，山與澤平。

南方無窮而有窮。

我知天下之中央，燕之北，越之南是也。

「至大無外，至小無內。」從形式上觀察，天地爲大，毫末爲小。但比之於無限大，則天地爲小；惟無外始可說是至大。比之於無限小，則毫末爲大；惟無內始可說是至小

「南方無窮而有窮。」沒有到過南方的，則南方爲無窮。比之於無限，則南方有窮。

「天下中央燕之北越之南。」形式的觀察，天下中央在燕之南越之北。由無限大觀之，天下中央乃不在此。

「無厚不可積，其大千里。」以體積言，無限薄是不可稱爲厚的。但面積可以至無限大。

「天與地卑，山與澤平。」形式的觀察，以爲天高地卑，山高澤卑。但由無限高而觀之，天與地一樣卑，山與澤一樣平。

萬物都是變動的。甲是甲又非甲，乙是乙又非乙。這正與形式的觀察法相反。依形式觀察法，甲是甲，絕對不是乙；乙是乙，絕對不是甲。反之，依於萬物變動的觀察法，我們方以甲是甲的瞬間，甲已非甲而是乙。我們方以乙是乙的瞬間，乙已非乙而是甲。沒有絕對的是，也沒有絕對的非。依於這種觀察法，惠施又提出如下的論題：

大同而與小同異，此之謂小同異。萬物畢同畢異，此之謂大同異。

這叫做「合同異」，與公孫龍的「離堅白」是相反的。萬物沒有絕對的是及絕對的非，所以「自其異者視之，肝胆楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。」（莊子德充符）

綜以上的論證，惠施的結論是：「汜愛萬物，天地一體也。」（以上十事見莊子天下篇）

萬物變化觀，在戰國時期，避世派與經世派的學者都取以爲觀察與思想方法。老子與莊子是辯證哲學的巨人。即鄒衍的陰陽五行學說，也依據陰陽對轉的理論。儒家的易經與大傳，起源於氏族時期，但其完成，似在戰國至西漢的初期，我想留在第二册裏去說。現在先分說老莊與鄒衍。

第二節　無治主義與並耕主義

一、孔子時代的逸民

避世派的士人自春秋末期以後，爲數不少。孔子時代，已傳有楚狂接輿，長沮桀溺，荷

篠丈人、晨門，荷蕢者。孔子也稱道逸民，以為「賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。」（註）

二、陳仲子

楚狂接輿所說「已而已而，今之從政者殆而」，不但是避世思想，更進而反對政治。避世而趨於無政府思想的一派，在戰國時代，漸有勢力。齊之陳仲子，是最早的一個顯學。據匡章與孟子所說：

仲子，齊之世家也。兄戴，蓋祿萬鍾。以兄之祿為不義之祿而不食也，以兄之室為不義之室而不居也，辟兄離母，處於於陵。他日歸，則有饋其兄生鵝者，己頻顣曰：「惡用是鶃鶃者為哉？」他日，其母殺是鵝也，與之食之。其兄自外至，曰：「是鶃鶃之肉也。」出而哇之。

陳仲子豈不誠廉士哉？居於陵，三日不食，耳無聞，目無見也。井上有李，螬食實者過半矣，匍匐往將食之。三咽，然後耳有聞，目有見。

彼身織屨，妻辟纑以易之。（指仲子所居之屋與所食之粟而言。）

（註）接輿說：「鳳兮鳳兮，何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而已而，今之從政者殆而。」長沮桀溺向子路說：「而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉？」荷篠丈人批評孔子說：「四體不勤，五穀不分，孰為夫子？」晨門批評孔子說：「是知其不可而為之者與？」荷蕢者批評孔子說：「鄙哉硜硜乎，莫己知也，斯已而已矣。」這些話都是避世思想。

仲子，不義，與之齊國而弗受，人皆信之。

由這些話，可知陳仲子的作法，是勞而後食，是不事王侯，是傳說裏面許由之流的實行者。戰國策載：齊使者到燕，燕太后問他說：陳仲子這種人，天子不得而臣，諸侯不得而友，何爲至今不殺？陳仲子避世而無政府的影響，在當時是很大的了。

三、許行

陳仲子之外，有許行。許行反對當時正在發展的政治組織——即國家。他不是避世者。他是烏託邦社會主義者。許行的學說，託於神農、相傳神農的教義是這樣的．

神農之教曰：「士有當年而不耕者，則天下或受其饑矣。女有當年而不績者，則天下或受其寒矣。」故身親耕，妻親織。（呂氏春秋愛類）

許行一派即以此而主張君臣並耕。依孟子所載，許行之說是這樣的：

有爲神農之言者許行，自楚之滕，踵門而告文公曰：「遠方之人聞君行仁政，願受一廛而爲氓。」文公與之處。其徒數十人皆衣褐，捆屨織席以爲食。陳良之徒陳相與其弟辛，負耒耜而自宋之滕，曰：「聞君行聖人之政，是亦聖人也。願爲聖人氓。」陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉。陳相見孟子，道許行之言曰：「滕君則誠賢君也，雖然，未聞道也。賢者與民並耕而食，饔飧而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也，惡得賢？」

從許子之道，則市價不二，國中無僞，雖使五尺之童適市，莫之或欺。布帛長短相同，則價相若；麻縷絲絮輕重同則價相若；五穀多寡同則價相若；屨大小同則價相若。

由此可知許行是反對土地私有，商業經濟，賦稅制度，而欲以勸喻與身教的方法，組織團體，以建立他的理想社會。

第三節　老子

一、總說

許行所謂「道」已不可得而聞。老子所謂「道」則依於老子五千言而流傳後世。如果許行可以比擬於空想社會主義者，則老子便曾爲人所比擬於無政府主義者。（註）

當戰國初期或春秋末期，逸民的傳說已爲反政府的「隱君子」所鼓吹。長沮桀溺荷蕢荷

（註）老子書中所反對的事物，或是戰國時代的社會政治狀態，或是戰國時代流行的思想或主張。即如「不尙賢使民不爭，」是反對孟子墨子一類的尙賢思想的話。「不貴難得之貨使民不爲盜，」指出商品社會工巧商品與盜賊的流行。「絕巧棄利，盜賊無有，」也是指出工商業及盜賊相倂發達的情形的。「身與貨孰多，多藏必厚亡，」都是一樣的情形的指摘。「民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有，」也是指摘工業商業發達及法治國家的。「大國取小國，小國取大國」是戰國時代的流行話。「立天子，置三公」亦然。「上將軍」，「偏將軍」，是戰國的名辭。「執左契」也是戰國時代的話語。老子這書不會是孔子以前或孔子時代的書。

篠之徒已提出賢者避世的口號。老子這書便是這一流避世者傳誦而成的。戰國時代，獨立小農場經營已代氏族封士制度而發達。避世之士得到自由的發展的基礎。於是老子的學說遂爲戰國中葉以後的顯學，爲莊子所稱述，爲韓非所解喩，爲荀卿所批評。（註）

老子雖然是避世之士的書，「其學以自隱無名爲務，」（史記老莊申韓列傳）但在戰國時代，一般倫理哲學大抵以尋求倫理法則以代替傳統的倫理爲任務。老子也是一樣的，而且一樣從個人小己裏面尋求倫理的法則。老子以爲在氏族等級分解中的商業社會，個人的精神的安逸，不獨須從氏族等級關係解放，並且須從商品經濟的引誘及操縱之下解放，始可獲得。小己既從這兩種束縛解放出來，則個人便可以從無組織的交換社會與軍事國家裏面，求得精神的安逸。個人離開社會是不可能的。而商品交換社會卻如此的物物相交，人人相賊，則個人無妨於軀體屈辱之中求精神的解放。老子之道是從順世中求避世。所以莊子天下篇說：

以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居。古之道術有在於是者，關尹老聃聞其風而悅之。建之以常無有，主之以太一，以懦弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。關尹曰：在己無居，形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響。芴乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未嘗先人，而常隨人。老聃曰：知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其黑，爲天下谷。人皆取先，己獨取後，曰受天下之垢。人皆取實，己獨取虛。無藏也故有餘，巋然而有餘。其行身也，徐而不費，無爲也而笑巧。人皆求福，己獨曲全，曰

（註）孟子時代，老子還沒有成爲顯學。孟子批評楊朱，卻沒有說到老子。

苟免於咎。以深爲根，以約爲紀，曰堅則毀矣，銳則挫矣。常寬容於物，不削於人，可謂至極。關尹老聃乎！古之博大眞人哉！

這是一種生存於商業社會及軍事王國裏面的個人的處世哲學，原沒有所謂南面術（註）的成分在內。

二、道

從小己裏面尋求最高的倫理法則，必施用反省方法以觀察內心。反省的結果，發現與自然爲一體的全體主義的抽象的原理，叫做道。老子說：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強名之曰大。

又說：

大道氾兮其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，愛養萬物而不爲主。

這抽象的原理是先天地生的。不獨道先天地生，並且天地是從道生的。老子說：

天地萬物生於有，有生於無。

道生一，一生二，二生三，三生萬物。

怎樣說呢？道是包含着「有」的「無」。這「無」的否定，便把其中所包含的「有」實現。

（註）漢書藝文志，道家者流一條說道家是人君南面之術，這是西漢初期黃公王生之流弄成的。黃老所以從農民的無治主義轉而爲統治農民的方法，以後在說明西漢初期政治思想時還要詳說。

「有」就是一切存在的意思。一切存在是從「無」生出來的。「無」怎樣會生「有」呢？「有」是包含在「無」之中的，所以「無」可以生「有」。此內中包含着「有」的「無」就是道。老子說：

道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。

道就是說明包含着「有」的「無」，就是道了。簡明的說，老子以爲道是最高抽象原理，其中包含一切存在。此抽象原理雖爲一切存在之母，但並不可以名來指稱。老子說：

道常無名。

道可道，非常道；名可名，非常名。有名天地之始，無名萬物之母。

由無而生有，乃是事物的自然變化。老子說：

夫莫之命而自然。

人法地，地法天，天法道，道法自然。

換句話說，此抽象原理之反映爲世界，乃是順應事物變化的自然法則。事物變化的自然法則是怎樣？包含着「有」的「無」之否定，便是「有」的實現，譬如穀之否定爲禾之實現一樣。事物常變化爲正相反對的事物。老子說：

反者道之動。

又說：

大曰逝，逝曰遠，遠曰反。

又說：

萬物並作，吾以觀復。

此反或復是事物變化所自然生出的。所以：

禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。

所以：

正復爲奇，善復爲妖。

三，商業王國之否定——小農自給社會

依於上述事物變化的原則而論之，商業社會及軍事國家以及基於此所生的倫理規範政治主張典章制度，都是從相反的形態轉變而來的，且必轉變爲相反的形態。

戰國時代的倫理規範是怎樣由相反的倫理原則轉變而來的呢？戰國時代所流行的倫理觀念，即如儒者所謂仁義與禮都是「道」之否定。老子說：

失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。

詳細些說：

上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無爲，而無以爲。下德爲之，而有以爲。上仁爲之，而無以爲。上義爲之，而有以爲。上禮爲之而莫之應，則攘臂而仍之。

這是爲什麼呢？實之否定爲華。有其實使不必有其華。實亡則華起。老子說：

前識者道之華而愚之始。

所以：

禮者，忠信之薄而亂之始。

即以目前的倫理規範而論，特定倫理規範乃是起於與此特定規範相反的社會現象。老子說：

大道廢有仁義。智慧出有大僞。六親不和有孝慈。國家昏亂有忠臣。

這樣的倫理規範有沒有效用呢？他們的施用，所得是正相反的社會現象。老子說：

天上多忌諱，而民彌貧。民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。

法之最重者爲死刑之法。但是：

民不畏死，奈何以死懼之？

當時爲政者苦於民之難治，他們那知道——

民之難治，以其上之有爲，是以難治。

天下神器，不可爲也；爲者敗之，執者失之。

他們應當知道他們治國的方法必然引起與他們所期相反的結果。何況他們所施用的方法又是從「大道」之否定而發生的呢？所以，理想的政治必須「無爲」，老子所謂，「我無爲而民自化。」而理想的社會必爲現社會之否定。現社會是一個商業社會，交換社會，工業技巧之利代替農耕的社會，仁義聖智之華否定忠信孝慈之實的社會。理想社會必爲這些事物之否定。所以老子說：

絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。此三者，以爲文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。

現社會是物質欲望依於工業進步及商業繁榮而受刺激，物質欲望因而增加的社會。商品本是滿足人的物質欲望。但是商品愈多，反得到欲望不能滿足的效果。試看：

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽。馳騁田獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。

爲什麼呢？因爲：

天下皆知美之爲美，斯惡矣。皆知善之爲善，斯不善矣。

即如貴族政治之否定，而爲尙賢的國家組織，農民地主便棄田疇而爭官位。自然經濟之否定而爲商品經濟，於是商品的私有便引起盜賊的刼掠。理想社會必須把這些事物來否定。故老子說：

不尙賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不爲盜。不見可欲，使心不亂。是以聖人治，虛其心，實其腹；弱其志，強其骨；常使民無知無欲。

且看現社會的爲政者，他們要有他的國，要居他的功，要恃他的所作所爲，要滿足他的物質欲望，但是結果必然是他們的滅亡。故老子說：

持而盈之，不如其已。揣其銳之，不可長保。金玉滿堂莫之能守，富貴而驕自遺其咎。

爲什麼呢？凡事物滿盈，必轉化爲其反對物。例之以自然現象，且莫不如此。

飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者天地。天地尙不能久，而況於人乎？

他們欲望旣多，便不得不多取於民，民便亂了。所以說：

民之亂，以其上食稅之多。

他們要剝削人民，於是有戰爭以爭城奪地。爭城奪地所用的兵，所得到是反於所期的結果。

戰爭所以求增加收入，但是，

師之所處，荆棘生焉。大軍之後，必有凶年。

戰爭所求是得土地人民，但是，

佳兵，不祥之器，物或惡之。

戰爭所以求得志於天下，但是，

勝而不美，而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。

理想社會必須是這些事物的否定。因為

天長地久。天地所以能長久者，以其不自生，故能長生。

所以「聖人無為故無敗，無執故無失。」聖人「生而不有，為而不恃。」如此則戰爭便不會發生。所以理想社會與現社會相反的情形如下：

天下有道，却走馬以糞。天下無道，戎馬生於郊。

為什麼這樣呢？戰爭起於有可欲，有可欲則人欲得，且不知足。這就是所謂：「罪莫大於可欲，禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。」理想社會必須是這些的否定。在理想社會裏，

知足之足，常足。

總之，理想社會的否定。現社會的否定是什麼樣的社會呢？老子說：

小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。

換句話說，理想社會乃是自給自足的小農經濟地方共同體。這種社會必須否定工業技巧及商業經濟，始能實現。否則在工業技巧及商品交換狀況之下，雖用死刑為制裁，也不能做到的。上面說過，「民不畏死，奈何以死懼之？」民何以不畏死呢？

民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。

換句話說，民欲厚生，乃至於反而輕死。「若使民常畏死，而為奇者，吾得執而殺之，孰敢？」所以法令不能實現如上的社會。試追求民難治的原因：「民之難治，以其智多，」又以其欲多，尤其是為政者之欲多。知與欲是誰造作的？是「大道」的否定所生的典章制度造作的。典章制度是聖人的作品。所以老子說：「天地不仁，以萬物為芻狗。聖人不仁，以百姓為芻狗。」所以傳統的制度應當一切否定，而新興的制度也應當一切否定，如工業技巧及商業交換與土地私有所引起的國家組織，集權政府及其法令，都是應當否定的。老子說：「以智治國國之賊。不以智治國國之福。」所以這些是應當一切否定的了。

四、處世的方法

事物的滿盈必轉變爲相反的事物。士人在這種法則之下怎樣處世呢？首先，士人處世不能夠「盈」。老子說：

古之善爲士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強爲之容：豫兮若冬涉川，猶兮若畏四隣，儼兮其若客，渙兮若冰之將釋，敦兮其若朴，曠兮其若谷，渾兮其若濁。孰能濁以靜之徐清？孰能安以久動之徐生？保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能蔽不新成。

不欲盈，所以要「去甚，去奢，去泰」。老子說道：

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？甚愛必大費。多藏必厚亡。

蓋事物變化的原則本來是向對立物的轉化。換句話說，正的發展必爲反。所以處世須自處於反的他位，始可得正。必自處於否定的方面 ，始不至於被否定。老子就這一點說了許多的話：

將欲歙之，必固張之。將欲弱之，必固強之。將欲廢之，必固興之。將欲奪之，必固與之。

大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。

知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其黑，爲天下式。知其榮，守其辱，爲天下谷。

聖人後其身而身先，外其身而身存。

以其終不自大，故能成其大。

不自伐故有功，不自矜故長。夫惟不爭，故天下莫能與之爭。

慈故能勇，儉故能廣；不敢爲天下先，故能成器長。

夫惟病病，是以不病。

明道若昧，進道若退，夷道若纇。下德若谷，大白若辱，廣德若不足。建德若偷。質直若渝，大方無隅。

爲什麼呢？事物變化的原則本是如此的。他說：

天之道其猶張弓乎？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者與之。天之道損有餘而補不足。人之道不然，損不足以奉有餘。

現社會是損不足以奉有餘的。所以理想社會必爲現社會之否定。

第四節　莊子

一、莊子與老子

莊子提出萬物變化無常的觀察法。依於這種觀察法，他完成春秋末期以來的避世思想。

莊子天下篇說他的學說如下：

寂寞無形，化變無常。死與生與？天地並與？神明往與？芒乎何之？忽乎何適？萬物畢羅，莫足以歸。古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。以謬悠之說，荒唐之言，無端厓之辭，時縱恣而不儻，不以觭見之上。以天下爲沈濁而不可與莊語，以卮言爲曼衍，以重

言爲眞，以寓言爲廣。獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。其書雖瓌瑋而連犿無傷也；其辭雖參差而諔詭可觀。彼其充實不可以已。上與造物者遊，而下與外生死無終始者爲友。其於本也，弘大而辟，深閎而肆。其於宗也，可謂稠適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者。

莊子避世的思想更顯明於老子，因而老莊兩個學說在後世流行的時會也有不同。老子在西漢初期與黃帝的傳說相結爲「黃老」而爲經世的思想。東漢末年以後，莊學纔盛大起來，老子在此時乃莊學化而爲「老莊」，爲魏晉以後士大夫間的避世思想。（註）

二、萬物變動問題——生與死

莊子齊物論說道：

日夜相代乎前而莫知所謂。已乎已乎，旦暮得此，其所以生乎！非彼（自然也）無我，非我無所取，是亦近矣。而不知其所爲使，若有眞宰而特不得其眹。

萬物是流轉的。流轉或變遷乃是自然的。萬物的流轉或變遷，好像有主宰似的，但沒有徵象可以看出這主宰。萬物的流轉或變遷乃是自主的。大宗師說道：

（註）莊子這書，內篇與外篇雜篇手筆不同，時代也不同。外篇雜篇有解釋老子的，有尊崇孔子的，各篇雜有反孔與尊孔的思想，內篇的思想另成一貫的系統，外篇雜篇包含對內篇的解釋。胡適之先生斷定他是公元前二七五年以前時人。但史記莊子傳是和老子傳一樣的恍惚。一樣的把傳說當做事實。無論如何，莊學的流行是在後孟子荀子時代。

夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半，有力者負之而走，昧者不知也。藏大小有宜，猶有所遯。若夫藏天下於天下，而不得所遯：是恆物之大情也。（郭象註：不知與化爲體，而思藏之使不化，則雖至深至固，各得其所宜，而無以禁其日變也。無所藏而各任之，則與物無不冥，與化無不一。故無外無內，無死無生，體天地而合變化，索所遯而不得矣。）

形式上觀察以爲萬物不變，却不知卽令藏而守之，仍不能制止其日變。人在這變遷流轉的巨流之中，只是「萬化之一遇」。莊子繼續說道：

特犯人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其爲樂可勝計耶？

人旣是萬化之一遇，如此之一遇不可勝計。如果得人之形而喜，則喜也就不可勝計了。人在變動的巨流之中，由生到老，由老到死，都是自然的。莊子說道：

夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者乃所以善吾死也。

生與死不過是變動的巨流之中的必然過程。當生的時候，也就是死的起點。生與死本是同一過程的兩段落。所以莊子說：

方生方死，方死方生。（齊物論）

外篇以此解釋老子的理論，說：

天無爲以之淸，地無爲以之寧。故兩無爲相合，萬物皆化，芒乎芴乎，而無從出乎！芴乎芒乎，而無有象乎！萬物殖殖，皆從無爲殖。故曰：天地無爲也，而無不爲也。（至樂篇

）

依此以解釋生死的過程，說：

察其死，而本無生。非徒無生也，而本無形。非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死。是相與爲春秋冬夏四時行也。（同上）

生者，假借也；假之而生。生者，塵垢也。死生爲晝夜。（同上）

什麼是假借？齊物論說：

罔兩問景曰：「曩子行，今子止；曩子坐，今子起，何其無特操與？」景曰：「吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？……」

外篇解釋說：

種有幾。得水則爲㡭。得水土之際，則爲鼃蠙之衣。生於陵屯，則爲陵舄。陵舄得鬱棲，則爲烏足。烏足之根爲蠐螬；其葉爲胡蝶。胡蝶，胥也，化而爲蟲，生於竈下，其狀若脫，其名爲鴝掇。鴝掇千日，爲鳥，其名爲乾餘骨。乾餘骨之沫爲斯彌，斯彌爲食醯。頤輅生乎食醯。黃軦生乎九猷。瞀芮生乎腐蠸。羊奚比乎不箰久竹，生青寧。青寧生程。程生馬。馬生人。人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。（至樂篇）

這是說萬物的形很多，都是一源。從此一源而隨機變形。寓言篇說：

萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。

這是說萬物一源，因機不同而化爲不同形的萬物。萬物之生雖似有所待，但並不是有主宰的。萬物自生自化，如罔兩雖似有待於影，並不待於影。影雖似有待於形，並不待於形。

這裏可以指出莊子的進化論的特點了。他的萬物進化的道路是循環的，所謂「始卒若環」，所謂「萬物皆出於機，皆入於機」。莊子的循環論是到處一貫的。

三、相對絕對問題——是與非

萬物是變化無常的。所以當我們指甲是甲的時候，甲已非甲；當我們指乙是乙的時候，乙已非乙。「是」與「非是」是相反的。但是「是」與「非是」是相成的。沒有「是」便沒有「非是」。因爲有「非是」，這纔有「是」。因爲有「是」，這纔有「非是」。齊物論說：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生。方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以聖人不由而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？

物是又非是，所以沒有像形式論理那樣的絕對的是與絕對的非。以生物的物質生活而論：

民溼寢則腰疾偏死，鰌然乎哉？木處則惴慄恂懼，猨猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，蝍且甘帶，鴟鴉嗜鼠，四者孰知正味？

以美的觀念而論：

猨猵狙以爲雌。麋與鹿交；鰌與魚遊。毛嬙麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？（齊物論）

以政治設施而論：

昔者堯舜讓而帝，之噲讓而絕；湯武爭而王，白公爭而滅。由是觀之，爭讓之禮，堯桀之行，貴賤有時，未可以爲常也。……帝王殊禪，三代殊繼。差其時，逆其俗者，謂之篡夫。當其時，順其俗者，謂之義之徒。（秋水篇）

以道德標準而論：

臧與穀二人相與牧羊而俱亡其羊。問臧奚事，則挾筴讀書。問穀奚事，則博塞以遊。二人者事業不同，其於亡羊均也。伯夷死名於首陽之下，盜跖死利於東陵之上。二人者所死不同，其於殘生傷性均也。奚必伯夷之是而盜跖之非乎？（駢拇篇）

莊子以爲「是」與「非是」是無從評定的。「是」與「非是」永遠對立。他說：

既使我與若辯矣。若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也耶？我勝若，若不我勝，我果是也，若果非也耶？其或是也，或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？我與若不能相知也，則人固受其黮闇，吾誰使正之？使同乎若者正之；既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之；既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之；既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之；既同乎我與若矣，惡能正之，然則我與若與人俱不能相知也。而待彼也耶

？（齊物論）

我與你與他俱不知相知，我也不知我果是，你果非。莊子知道：

庸詎知吾所謂知之非知耶？庸詎知吾所謂不知之非知耶？（齊物論）

至樂篇舉莊子與惠施關於此點的辯論，說：

莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「鯈魚出游從容，是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣。子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。」莊子曰：「請循其本。子曰「汝安知魚樂」云者，既已知吾知之，而問我，我知之濠上也。」

「是」與「非是」永遠對立，其理論如此。現在，我們應當指出莊子辯證法的特點了。他於正與反相對立之中，立一個絕對的原理。這絕對的原理不是「是」與「非是」的綜合，而是超越「是」與「非是」的。他說：

彼是莫得其偶，是謂道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮也，非亦一無窮也。故曰「莫若以明」。（郭象註：偶，對也。彼是相對而聖人兩順之。夫是非反覆相尋無窮，故謂之環。環中空矣。今以是非爲環而得其中者，無是無非也。）

是以聖人和之以是非，而休於天鈞，是之謂「兩行」。（郭象註：天下莫不自是而莫不相非，故一是一非，兩行無窮。唯涉空得中者，曠然無懷，乘之以遊也。）

還是聽是非兩行，不必加以判斷。所以他說：

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通爲一。其分也，成也；其成也，毁也；凡物無成與毁，復通爲一。惟達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。庸也者用也。用也者通也。通也者得也。適得而幾矣，因是已。（齊物論）

達者是能夠通是非成毁爲一的，是超越是非成毁的。這便是「道」。由此超越是非成毁的「道」看來，貴賤，大小，有無，然否，都是沒有的。秋水篇說：

以道觀之，物無貴賤。以物觀之，自貴而相賤。自俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數覩矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。知東西之相反而不可以相無，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。知堯桀之自然而相非，則趣操覩矣。

總之，不必計較是非。「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化於道。」（大宗師）這是超越是非的。但是超越是非，是仍然有所是非。道必須超越於「超越是非」，超越於「言」。齊物論說：

今有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與爲類，則與彼無以異矣。

……今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。旣已爲一矣，且得有言乎？旣已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二，二與一爲三，自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？故自無適有，以至於三，而況自有適有乎？無適焉，因是已。

四、空間時間問題——大小及壽夭

上面所說的『莫大於秋毫之末而泰山爲小，莫壽於殤子而彭祖爲夭』，就是莊子對於空間及時間的觀察法。莊子與惠施相同，以無限的觀點來觀察大小及壽夭。大小之辯，莊子託於湯之問棘，說：

窮髮之北有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，未有知其脩者，其名爲鯤。有鳥焉，其名爲鵬，背若泰山，翼若垂天之雲，摶扶搖羊角而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。斥鴳笑之曰：『彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。而彼且奚適也？』此小大之辯也。（逍遙遊）

壽夭之辯，莊子說道：

朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲爲春，五百歲爲秋。上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋。而彭祖乃今以久特聞，衆人匹之，不亦悲乎？（同上）

由此言之，大小及壽夭都是相對的。這相對的大小與壽夭是無限的觀念比較而來的。所謂無

限卽秋水篇所說：

夫物，量無窮，時無止，分無常，終始無故。

人與這無限相比，太小了。秋水篇說：

計四海之在天地之間也，不似礨空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在太倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉。人卒九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。此其比萬物也，不似豪末之在馬體乎？

五、萬物同異問題——萬物一體論

由於以上的論證，莊子達到下面的推論：

自其異者視之，肝胆楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。（德充符）

自時間與空間的位置，及物的種類形體而觀察之，沒有絕對同一的兩物。但自超越是非時空的絕對無限的原理而觀察，則萬物皆一。秋水篇說：

以道觀之，何貴何賤？是謂反衍。無拘而志，與道大蹇。何少何多？是謂謝施。無一而行，與道參差。嚴乎若國之有君，其無私德。繇繇乎若祭之有社，其無私福。泛泛乎其若四方之無窮，其無所畛。兼懷萬化，其孰承翼，是謂無方。萬物一齊，孰短孰長？道無終始，物有死生，不恃其成。一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止。消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟若馳。無動而不變，無時而不移。何爲乎，何不爲乎？夫固將自化。

自超越是非時空之絕對無限的原理觀之，萬物是齊一的。此超越是非時空之絕對無限的原理是什麼呢？是道，是萬物變遷的自然法則，用莊子的話，是萬物自化的原理。大宗師說：

夫道，有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深；先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。

六、不治之治及無用之用

莊子於萬物辯證法的變化之中，提出超越是非生死的絕對原理。他的人生哲學便是這絕對原理的體會。他於這一點也與老子不同：老子以爲人生應自居於「否定」的地位。莊子則以爲人生應超越「是」與「非」。由此我們很容易看出老子思想還不是出世思想，莊子思想纔是出世思想。老子還有政治理想，他的理想社會是無治的小農社會。莊子對於政治與社會制度則有一切否定的樣子。（註）

一切政治社會制度，在莊子看來，是賊害性情的。政治社會制度之於人生，好像鞍轡鞭策之於馬一樣。馬蹄篇說：

彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物羣生，連屬其鄉；禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸，可係羈而遊，鳥鵲之巢，可攀援而窺。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬

（註）莊子外篇胠篋有覆述老子「甘其食，美其衣，民至老死不相往來」的話。

物並，惡乎知君子小人哉？同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。及至聖人，蹩躠為仁，踶跂為義，而天下始疑矣；澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣。故純樸不殘，孰為犧樽？白玉不毀，孰為珪璋？道德不廢，安取仁義？性情不離，安用禮樂？五色不亂，孰為文采？五聲不亂，孰應六律？夫殘樸以為器，工匠之罪也；毀道德以為仁義，聖人之過也。

氏族社會發展而有原始的等級制度，於是有君子與小人之名。依於此種身分之對立，而有社會政治制度，其精義不外「名」與「分」。君子小人之名與等級之分，把原始社會的平等自由狀態破壞了。莊子反對等級制度，所以反對禮樂之「分」，並反對社會等級所起的「名」。他假託孔子戒顏回的話，說：

若亦知夫德之所蕩，而知之所為出哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者相軋也，知也者爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。（人間世）

所以莊子以為天下不可以典章制度來治，只有以不治治之。應帝王篇說：

汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。

至德之世已逝，在商業資本及私有土地制度發展的現社會之中，應當怎樣處世呢？當時的士人的政治進取，莊子以為可笑。彼蜩與學鳩飛高不過咫尺，而笑搏擊九萬里的大鵬，

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。（逍遙遊）

士人醉心於名位，農民苦形於賦稅；法令煩苛，刑罰頻繁。莊子對於這種情形，提出「無用」的原則來對付。他以為人生應從現實諸束縛中求精神的解放。精神的解放，要使精神超越於名位及刑賞，並反對賦稅的騷擾。在專制的商業王國裏面，「無用」是達到這種目的的手段。有才而求用於世，譬如楸柏桑：

其拱把而上者，求狙猴之杙者斬之；三圍四圍，求高名之麗者斬之；七圍八圍，貴人富商之家求樿傍者斬之。故未終其天年，而中道之夭於斧斤，此材之患也。（人間世）

無才而不求用於世譬如櫟社樹：

以為舟則沉，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶液樠，以為柱則蠹：是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。（同上）

如果捲入政治社會變遷的巨流之中，卻有意去爭鬥，或隨和，都是可悲的。莊子說得很清楚道：

一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡。其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎？終身役役而不見其成功，薾然疲斂而不知其所歸，可不哀邪？人謂之不死奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？（齊物論）

人既是自然的一部分，當然與自然同在變化的巨流之中，怎樣能超脫此相刃相靡的痛苦呢？莊子以為人有超自然的心，只要心不與物同化就是精神的安逸。心不與物同化，要心超越生死與是非。形骸是在生死是非巨流之中的，要超越生死是非，必須心超越形骸之外。換句話

說，心應當體會彼超越生死是非的絕對的無限的原理。此心應無所待。如有所待，便陷入生死是非相對的境界了。莊子說：

夫列子御風而行，冷然善也，旬有五日而後反。彼於致福者未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉？（逍遙遊）

無所待就是絕對。無窮就是無限。由絕對看來，本沒有是非異同。由無限看來，本沒有大小壽夭。這種無限絕對的萬物自化的原理是什麼？就是天下篇所說的「太一」了。

第五節　陰陽五行之說

一、天地陰陽之說

農業發達，則節候的晝分成爲普遍的知識。孟子所謂「百畝之田勿失其時」，便是重視節候的話。當時關於節候的學說是很盛的。農產物的收穫量及農產物的質都與種植的節候有關。呂氏春秋審時篇說：

得時之稼興，失時之稼約。莖相若，稱之，得時者重，粟多。量粟相若而舂之，得時者多米。量米相若而食之，得時者忍饑。

四時的運行，當時的學者以之與天地陰陽相配合。陰陽對轉的觀念，隨正反對轉及正反相生的辯證論之傳播而流行。於是戰國末期，經世派也有與老子所謂「道生一，一生二，二生三

，三生萬物」的說法相當的說法：

太一生兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。天地車輪，終則復始，極則復反，莫不咸當。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以盡其行。四時代興，或暑或寒，或短或長，或柔或剛。萬物所出，造於太一，化於陰陽。（呂氏春秋大樂篇）

這明明是用正反相對轉的辯證法來觀察自然了。其特點是正反循環，「終則復始，極則復反。」依於辯證法的觀察，而天地陰陽四時成爲一系的事物。當時的話語，如「天生陰陽寒暑燥溼，四時之化，萬物之變」（呂氏春秋盡數篇），如「陰陽之化，四時之變」（同上本味篇託於伊尹之說），都是以四時配陰陽的。

由正反對轉的觀察法，天與地是相反而相生的兩極。呂氏春秋圜道篇載當時的學說道：

天道圜，地道方。……何以說天道之圜也？精氣一上一下，圜周復雜，無所稽留：故曰天道圜。何以說地道之方也？萬物殊類殊形，皆有分職，不能相爲：故曰地道方。

由同樣的觀察法，日月也是相反而相生的兩極，抑且與陰陽相配。呂氏春秋精通篇說：

月也者，羣陰之本也。月望則蚌蛤實，羣陰盈；月晦則蚌蛤虛，羣陰虧。

以月爲陰，當然以日爲陽。由於同樣的推理，於是天地日月四時乃至數，色，音樂，物質等項，都可用陰陽變化的道理來配置。其中物質一項，則分爲金，木，水，火，土五個原質。這種配置，我們可從呂氏春秋春夏秋冬各紀及小戴禮記月令看得出來。

二、終始五德之說

把物質分爲金，木，水，火，土五種原質，見於洪範。洪範第一疇就是五行。五行者：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。以五行配四時，以四時配陰陽，所得是一種複雜的推論。四時是寒暑的遷流。四時之中，春時「盛德在木」，夏時「盛德在火」，秋時「盛德在金」，冬時「盛德在水」。四時之中，土無可配。

在戰國時代，各派學者大抵苦於傳統的倫理法則的分解，想尋求新倫理法則及依於此法則的政治原理。陰陽五行之說乃由經世派的學者應用於倫理及政治。這樣的應用，使我們囘想到商代的僧侶的職能，於社會秩序中求自然秩序的感應。戰國時代陰陽五行家於陰陽四時與政治設施的關係，確有同樣的認定。例如管仲四時篇所載陰陽四時與刑德的關係論，一則說刑德應合於四時：

陰陽者，天地之大理也。四時者，天地之大徑也。刑德者，四時之合也。刑德合於時則生福，詭則生禍。

二則說刑德失時則災殃必起：

春凋，秋榮，冬雷，夏有霜雪，此皆氣之賊也。刑德易節失次，則賊氣遬生，則國多災殃

月令所說正與此同。每一時有其時應做的政務，應做而不做，便有災殃。這是由商代神權思想留傳下來的思想是無疑的。

但是，如果我們以為陰陽五行家的學說與商代神權思想是同一的，就錯了。戰國時代的陰陽及五行之說，是受那時正反相生的辯證法的影響而成立的。正反相生的辯證法乃是那時社會形式轉變中的產物。詳細一些說，當時社會正由傳統的氏族原始封建制轉變為商業經濟與土地私有制。依於此種轉變，使學者對於事物的觀察法因之轉變。他們感覺自然及社會一切都是變化的，而一切事物必然變化為其反對物。陰陽家依於此種觀察法而有陰陽相反相成的理論。（註）五行家依於此種觀察法而有終始五德之說。

終始五德之說是政權改易時期的學說，這是無須解釋的。所以這種學說不產生於以貴襲貴的貴族政治時期，卻產生於東周已亡，異姓代起的戰國末期，並盛行於秦代周為共主及漢代秦為共主的時期。終始五德的顯學是鄒衍，「鄒衍，後孟子。」（史記孟子荀卿列傳）先於鄒衍的孟子已向梁王齊王提出「王天下」及「天下定於一」的論調，則後於孟子的鄒衍提出改朝易姓的理論根據是不足怪的了。史記說：

騶衍睹有國者益淫侈，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣，乃深觀陰陽消息，而作

（註）以天地比君臣之說，見於呂氏春秋．圜道篇說：「天道圜，地道方，聖王法之，所以立上下。……主執圜，臣執方，方圜不易，其國乃昌。」這是集權政治發達時期的理論．君臣之間的絕對服從及片面服從的關係，是氏族分土時代所沒有的。

怪迂之變，終始大聖之篇，十萬餘言。其語閎大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其禨祥制度，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山大川通谷禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人所不能覩。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以爲儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州。赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也，不得爲州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂「九州」也。於是有裨海環之，人民禽獸莫能相通者，如一區中者乃爲一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。其術皆此類也。然要其歸必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，其始也濫耳。王公大人初見其術，懼然顧化，其後不能行之。是以騶子重於齊；適梁，梁惠王郊迎，執賓主之禮；適趙，平原君側行撇席；如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業，築碣石宮，身親往師之，作主運。其遊諸侯見尊禮如此。（孟子荀卿列傳）

我們知道齊臨菑是包容「七萬戶」的大都市，當宣王時（前三四二至三二四年）：

自如鄒衍，淳于髡，田駢，接予，愼到，環淵之徒七十六人，皆賜列第爲上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數百千人。（史記田敬仲完世家）

這種集中各派學者的大都市，因海上商業交通所傳奇珍異聞之多，常有奇妙荒誕之談產生其間。此種荒誕之談，影響各派的學說。卽如內地自然經濟區域不能產生的瀛環九州說，莊子曾接受以爲「無限大」的證明。（秋水篇）呂氏春秋也載有如下的說法：

凡四海之內，東西二萬八千里，南北二萬六千里。水道八千里，受水者亦八千里。通谷六，名川六百，陸注三千，小水萬數。凡四極之內，東西五億有九萬七千里，南北亦五億有九萬七千里。（有始覽）

鄒衍的瀛環九州說不過是這種學說的系統的明。說他以「無垠」（無限）的觀念應用於空間，同時又應用於時間。在無限的空間方面，他指出儒家所謂中國之小。在無限的時間方面，他指出黃帝以上至黃帝及於當時帝王治世之短及更迭之多。歷代帝王之更迭不過是五德的轉移。每「德」皆有盛衰。當其盛時，固統制天行與人事；當其衰時，必爲繼起的盛德所代替。如呂氏春秋應同篇所說：

凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大螻。黃帝曰土氣勝。土氣勝故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木，秋冬不殺。禹曰木氣勝。木氣勝故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金，刃生於水。湯曰金氣勝。金氣勝故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集於周社。文王曰火氣勝。火氣勝故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝。水氣勝故其色尚黑，其事則水。水氣至而不知，數備，將徙於土。

文選李善注引鄒子云：

五德從所不勝：虞土，夏木，殷金，周火。

兩說相同。這種盛極必衰，衰必爲能勝而起之者所代替的學說，其中包含着「對立物轉變」

的論理是很明白的。但正因此說可以作戰國末期諸王代周而統一中國的理論根據，所以鄒衍見尊於梁齊燕趙諸王了。

第五章　孟軻與荀卿

第一節　通論

一、德刑的分化

氏族向國家的轉變過程，也就是德刑分化的過程。氏族以血統爲紐帶，族人之間，有自然感情作聯鎖。國家以權力爲紐帶，國人之間，沒有自然感情作聯鎖。氏族之內，君臣有骨肉之親。國家之內，君臣沒有骨肉之親。春秋時代以後，氏族轉變爲國家，政治也就由感化主義的德治，轉變爲制裁主義的法治。

法治並不是突然而起的。氏族時期，由征伐與復讎轉化爲族內制裁的「刑」，隨國家組織的發展，而發展爲主要的治具。這個發展，使學者對於政治的主張，分爲兩派。一派仍主德治而輔之以刑，一派則主張法治而指德治爲無用。

二、鄒魯之學與三晉之學

感化主義的德治論者，以鄒魯的儒家爲最力。制裁主義的法治論者，則發達於三晉。我們知道，「周禮盡在魯矣。」我們又知道，晉是氏族轉變爲國家最早的一區。晉的國家組織

發達的源流，我在下一章再來詳說。此處我祇是指出，晉的國家組織發達最早，因而春秋時代，此一區域已有法治的萌芽。戰國時期，法家皆出於三晉，決不是偶然的。

孔子逝後，儒分八派。韓非子顯學篇列舉這八派是子張之儒，子思之儒，顏氏之儒，孟氏之儒，漆雕氏之儒，仲良氏之儒，孫氏之儒，樂正氏之儒。這八派裏面，有好幾派不傳。我們從後世流傳的派系來說，祇有子思孟氏一派與孫氏一派。孫氏就是孫卿，也就是荀卿。子思與孟氏，依韓非子爲兩家，依荀子非十二子篇則爲一派。

在這裏我們特別提出兩三樣事情來說。孔子早年傳授禮樂射御書數六藝的門徒，都散在四方，服事卿大夫，或爲家宰，或爲邑宰，或作戰而死。孔子晚年說道：「從我於陳蔡者皆不及門也。」故晚年的孔子傳授六經時，得其傳的門徒，都是年齡遠比孔子爲小的，如曾子，子張，子游，子夏。曾子傳子思，「子思唱之，孟軻和之，」都在於鄒魯。子夏教於西河，而爲魏文侯師。魏文侯所用的士人，都是法家的先導，下章還要再說。其中有吳起者，且曾在曾子的門下求學。依此以言，孔子之後，他的學說，分向鄒魯與三晉發展，因而有鄒魯與三晉兩支。鄒魯一支的顯學是孟軻。三晉一支的顯學是荀卿。至於魏文侯與吳起，則由儒而轉開法家的學統。而荀卿的門徒，韓非與李斯，竟是法家的大師。

齊的大都市臨菑既聚集各派學人，孟軻與荀卿先後來遊。於是儒學於鄒魯與三晉而外，又有齊學一支。如詩，後來便有魯詩、韓詩、與齊詩三家。如論語，後來便有魯論語與齊論語兩種。但是儒學的分化最明，影響最大的，還是鄒魯的孟軻與三晉的荀卿兩家。

第二節　孟子

一、孟子與孔子

孟軻（公元前三七二年至二八九年）自述他的時代說：

聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊，則歸墨。楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。公明儀曰：「庖有肥肉，廐有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。」楊墨之道不息，孔子之道不著。是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾爲此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。昔者禹抑洪水而天下平；周公兼夷狄，驅猛獸而百姓寧；孔子作春秋而亂臣賊子懼。詩云：「戎狄是膺，荊舒是懲，則莫我敢承。」無父無君，是周公之所膺也。我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。予豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。（孟子滕文公下）

由這段話，可知孟子反對個人主義與功利主義。他依於孔子的學說，追尋氏族社會的全體與大我的觀念。然而孟子的時代，氏族已經分解，等級已經崩潰。孟子與孔子也因此不同。孟子主張社會重分等級，但要依賢與德來分等級，故曰：「天下有道，小德役大德，小賢役大

賢。天下無道，小役大，弱役強。」孟子主張社會的單位是家族，故曰：「天下之本在國，國之本在家。」但此社會的家，與過去的氏族不同，雖爲社會的單位，却不能夠包容社會。家的上面還有國，還有天下。故「親親」之外，還要「尊尊」。爲親親而闢墨。爲尊尊而闢楊。

二、尚賢不尚貴

孟子既主張社會應依於賢德的大小而重分等級，故對於春秋以降舊貴族取鬥爭的態度。他力說古代的聖帝賢臣，都是從下位的士人起來的。

孟子以爲不獨居高位者應爲大賢，抑且大賢常起自士人。他說：

舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士（獄官也），孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身行，拂亂其所爲，所以動心忍性，曾益其所不能。（告子下）

這是大賢多起於士人的理由。起於士人的大賢應居高位，且大聖得起爲天子。

三、民意禪讓說及暴君放伐論

大聖由平民（士人）起爲天子，這個主張以當時流行的堯舜禪讓傳說爲依據而發揮。孟子說：

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否，天子不能以天下與人。」「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否，天不言，

，以行與事示之而已矣。」曰：「以行與事示之者如之何？」曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下。諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯。大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之。故曰：天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之如何？」曰：「使之主祭而百神享之，是天受之。使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之。故曰：天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能爲也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者不之堯之子而之舜。訟獄者不之堯之子而之舜。謳歌者不謳歌堯之子而謳歌舜。故曰天也。夫然後之中國踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。泰誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽，此之謂也。」

不獨禪讓出於民意，卽父子繼王位也是出於民意。孟子萬章上繼續道：

萬章問曰：「人有言：至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子，有諸？」孟子曰：「否，不然也。天與賢則與賢，天與子則與子。昔者舜薦禹於天，十有七年。舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城。天下之民從之，若堯崩之後不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年。禹崩，三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者不之益而之啓，曰：「吾君之子也。」謳歌者不謳歌益而謳歌啓，曰：「吾君之子也。」丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯歷年多，施澤於民久。啓賢，敬承禹之道。益之相禹也歷年少，施澤於民未久。舜禹益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能爲也。莫之爲而爲之者天也；莫之致

而致之者命也。匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。繼世而有天下，天之所廢，必若桀紂者也，故益伊尹周公不有天下。」

德如舜禹而有天子薦之於天者，應有天下。反之，德如桀紂者應失天下。孟子乃依據當時流行的湯放桀及武王伐紂的傳說而發揮他的暴君放伐論。孟子梁惠王下載：

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弒其君，可乎？」曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘；殘賊之人，謂之獨夫。聞誅一夫紂矣，未聞弒君也。」

孟子對於湯武的得天下及桀紂的失天下，也是以民意來評定的。孟子離婁上說：

桀紂之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道，得其民斯得天下矣。得其民有道，得其心斯得其民矣。得其心有道：所欲，與之聚之；所惡，勿施爾也。民之歸仁也，猶水之就下，獸之走壙也。故爲淵敺魚者獺也，爲叢敺爵者鸇也，爲湯武敺民者桀紂也。

湯武放伐桀紂而自爲王，這是可以的，其條件是得民。即不然，以臣放君而不自爲王，也是可以的。孟子依據當時流行的伊尹放太甲的傳說，發揮此論。盡心上載：

公孫丑曰：「伊尹曰：「予不狎於不順，放太甲於桐；民大悅。太甲賢，又反之；民大悅。」爲人臣也，其君不賢，則固可放與？」孟子曰：「有伊尹之志則可，無伊尹之志則篡也。」

四、人性同一說

依孟子所說，賢者應居上位。賢者可以起自平民（士人）而為執政。平民與貴族並不是生來有差別的。平民即中間階級生來本與貴族平等。貴族之為貴族，必由於他是一個賢者，否則平民即可以放伐他。

論定平民生來與貴族平等，他建立人性同一的理論。離婁下載：

儲子曰：「王使人瞷夫子果有以異於人乎？」孟子曰：「何以異於人哉？堯舜與人同耳。」

告子下載：

曹交問曰：「人皆可以為堯舜，有諸？」孟子曰：「然。……子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。子服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣。」

滕文公上說：

夫道一而已矣。成覸謂齊景公曰：「彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏彼哉？」顏淵曰：「舜何人也，予何人也，有為者亦若是。」公明儀曰：「文王我師也，周公豈欺我哉？」

盡心上說：

待文王而後興者凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興。

五、性善說

「孟子道性善。」他以為人性同一，人性都是善的。他怎樣推論呢？他首從人的官能相

同推論起。他說：

口之於味，有同嗜也。易牙先得我口之所嗜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何嗜皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。至於耳，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也，不知子都之姣者無目者也。故曰：口之於味也有同嗜焉，耳之於聲也有同聽焉，目之於色也有同美焉。至於心，獨無所同然乎？（告子上）

其次，孟子以「四端」來證明人性同一並且人皆性善。他說：

人皆有不忍人之心。……所以謂人皆有不忍人之心者：今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心：非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。（公孫丑上）

第三，孟子以良知良能來說明性善。他說：

人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。（盡心上）

人性同一而且性善，充此說之所至，也可以使民主主義成立。然而孟子決不是民主主義者。

六、等級差別的由來

人性同一，人性皆善。何以有賢不賢的分化呢？孟子說道：

物之不齊，物之情也。（滕文公上）

人性既是同一的，爲什麼發生身分的差別呢？孟子下兩種解釋以說明身分差別的由來。

（甲）分工　孟子以分工的道理來推論身分的差別。他駁許行的並耕說，說道：

百工之事固不可耕且爲也，然則治天下獨可耕且爲與？有大人之事，有小人之事。且一人之身而百工之所爲備，如必自爲而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人：天下之通義也。當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，氾濫於天下，草木茂暢，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸偪人，獸蹄鳥跡之道交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，瀹濟漯而注諸海，決汝漢，排淮泗而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕，得乎？后稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敍，朋友有信。放勳曰：「勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。」聖人之憂民如此，而暇耕乎？堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹皐陶爲己憂。夫以百畝之不易爲己憂者，農夫也。分人以財謂之惠，教人以善謂之忠，爲天下得人者謂之仁。是故以天下與人易，爲天下得人難。孔子曰：「大哉堯之爲君，惟天爲大，惟堯則之，蕩蕩乎民無能名焉。君哉舜也，巍巍乎有天下

而不與焉。」堯舜之治天下，豈無所用其心哉？亦不用於耕耳。（滕文公上）

總之：「無君子莫治野人，無野人莫養君子。」孟子以爲這是當然現象。滕文公下載：

彭更問曰：「後車數十乘，從者數百，以傳食於諸侯，不以泰乎？」孟子曰：「非其道則一簞食不可受於人；如其道則舜受堯之天下不以爲泰。子以爲泰乎？」曰：「否，士無事而食，不可也。」曰：「子不通功易事，以羨補不足，則農有餘粟，女有餘布。子如通之，則梓匠輪輿皆得食於子。於此有人焉，入則孝，出則悌，守先王之道以待後之學者，而不得食於子。子何尊梓匠輪輿而輕爲仁義者哉？」曰：「梓匠輪輿，其志將以求食也。君子之爲道，其志亦將以求食與？」曰：「子何以志爲哉？其有功於子，可食，則食之矣。且子食志乎，食功乎？」曰：「食志。」曰：「有人於此，毀瓦畫墁，其志將以求食也，則子食之乎？」曰：「否。」曰：「然則子非食志也，食功也。」

（乙）修養　於分工的原理以外，孟子又以修養的方法及修養的所得來說明身分差別的由來。他說：

人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。（離婁下）

他在別的處所全着重於君子或大人與小人的倫理意義，以爲身分差別的根據。他說：

體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人，養其大者爲大人。（告子上）

公都子問曰：「鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？」孟子曰：「從其大體爲大人，

從其小體爲小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思而蔽於物。物交物則引之而已矣。心之官則思。思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則小者不能奪也。此爲大人而已矣。」

孟子這話以思與不思來區別大人與小人。大人之役使小人——君子之役使野人，猶之乎心之役使耳目。大人之所以爲大人——君子之所以爲君子，在其思，在其勞心。小人之所以爲小人——野人之所以爲野人，在其不思，在其勞力。孟子的修養論與分工論是一貫的。

七、兩重倫理觀

由上所說，大人之所以爲大人，是因爲他不蔽於物而立乎其大者（或養其大者）。小人之所以爲小人，是因爲他蔽於物而立乎其小者（或養其小者）。由此孟子對於大人則說精神的修養，對於小人則談物質的影響。他指出那蔽於物的小人，意志受經濟的決定，說道：

詩云：「晝爾於茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。」民之爲道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。苟無恆心，放僻邪侈無不爲已。及陷乎罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也？（滕文公上）

但士人則意志不受經濟的決定。孟子說：

無恆產而有恆心者，惟士爲能。若民則無恆產，因無恆心。（梁惠王上）

孟子對「士」與「民」的兩重倫理觀是這樣明白無庸疑的。這種分別，自然是導源於「君子學以致于道，百工居肆以成其事」的說法而來的。

孟子的民主主義是士人對貴族主張的，所以他的民主主義是士人主政或國人主政。他的理想政制是賢人作君主，前面已經說過了。而君主進用或殺罰臣僚也要取決於國人。他說：

左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之，見賢焉然後用之。左右皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽；國人皆曰不可，然後察之，見不可焉，然後去之。左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之，見可殺焉，然後殺之，故曰國人殺之也。（梁惠王下）

八、身分等級之制度

孟子以爲小人蔽於物而意志受經濟的決定，所以他認定治民必先使民有恆產。他說：

明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子；樂歲終身飽，凶年免於死亡；然後驅而之善。故民之從之也輕。（梁惠王上）

怎樣纔是民有恆產的制度呢？他說：

五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，無奪其時，八口之家可以無饑矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。（同上）

宅地耕地以外，山林川澤的生產，則處理如下：

不違農時，穀不可勝食也。數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生送死無憾也。（同上）

但是士人則不如許行所說，與民並耕。孟子說：

夫仁政必自經界始。經界不正，井地不鈞，穀祿不平。……經界既正，分井制祿，可坐而定也。

怎樣分田和制祿呢？

請野九一而助，國中什一使自賦。卿以下必有圭田。圭田五十畝，餘夫二十五畝。死徙無出鄉，鄉里同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。方里而井，井九百畝，其中爲公田。八家皆私百畝，同養公田。公事畢然後敢治私事，所以別野人也。（滕文公上）

所以孟子的井田制度乃是一種強役制，即所謂助法。助法的公田與私田以一與九爲比例。至於國中的土地則取貢法，抽其滋息的十分之一爲賦。九一與十一都是什一。這什一之制，孟子託之於古制。他說：

夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹：其實皆什一也。（同上）

制祿的制度，孟子也託之於周制。他說：

天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位：凡五等也。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位：凡六等。天子之制，地方千里；公侯皆方百里；伯七十里；子男五十里：凡四等。不能五十里，不達於天子，附於諸侯曰附庸。天子之卿受地視侯，大夫受地視伯，元士受地視子男。大國地方百里：君十卿祿，卿祿四大夫，大夫

倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。次國地方七十里：君十卿祿，卿祿三大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。小國地方五十里：君十卿祿，卿祿二大夫，大夫倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。耕者之所獲，一夫百畝。百畝之田，上農夫食九人，上次食八人，中食七人，中次食六人，下食五人。庶人在官者，其祿以是爲差。（萬章下）

交換經濟在孟子時代已經發達。農村自給已不可能。孟子駁許行的並耕說，便是依據當時交換經濟立言的。滕文公上載孟子與陳相的問答如下：

孟子曰：「許子必種粟而後食乎？」曰：「然。」「許子必織布而後衣乎？」曰：「否，許子衣褐。」「許子冠乎？」曰：「冠。」曰：「奚冠？」曰：「冠素。」曰：「自織之與？」曰：「否，以粟易之。」曰：「許子奚爲不自織？」曰：「害於耕。」曰：「許子以釜甑爨，以鐵耕乎？」曰：「然。」「自爲之與？」曰：「否，以粟易之。」「以粟易械器者，不爲厲陶冶；陶冶亦以械器易粟者，豈爲厲農夫哉？」（同上）

交換經濟之發達，使商業發達。孟子對於商業怎樣主張呢？他說：

市廛而不征，法而不廛，則天下之商皆悅而願藏於其市矣。關譏而不征，則天下之行旅皆悅而願出於其路矣。（公孫丑上）

什一與去關市之征，是孟子兩大政治經濟主張。滕文公下載：

戴盈之曰：「什一，去關市之征，今茲未能，請輕之以待來年然後已，何如？」孟子曰：「今有人日攘其鄰之鷄者，或告之曰：是非君子之道。曰：請損之，月攘一鷄，以待來年然後已。如知其非義，斯速已矣，何待來年？」」（滕文公下）

孟子的政治經濟主張，依於上述，皆順應當時社會發達的趨勢。他對商業取放任政策，對政治取尙賢主張，對國家則主張統一的國家。抑且這統一的國家，不是恢復西周共主，而是任何王都可以去擔當的。他對梁惠王梁襄王等王都一概說以統一的王道。他自述他對答梁襄王的話道：

孟子見梁襄王，出，語人曰：「望之不似人君，就之而不見所畏焉。卒然問曰：「天下惡乎定？」吾對曰：「定於一。」「孰能一之？」對曰：「惟不嗜殺人者能一之。」「孰能與之？」對曰：「天下莫不與也。王知夫苗乎？七八月之間旱則苗槁矣。天油然作雲，沛然下雨，則苗悖然興之矣。其如是，孰能禦之？今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也。如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣。誠如是也，民歸之猶水之就下，沛然，誰能禦之？」」（梁惠王上）

這一類以王道說當時的國君的話，孟子是屢次反復的。這是他與孔子不同的一端了。

九、義利之辨與仁政

孟子對於農夫商人百工，雖基於經濟決定論而規定「民有恆產」的制度，但對於士人則把義與利的分別，持得極嚴。君子大人不應蔽於物而趨於功利主義。君子大人應養其大者。

君子大人應當行仁政。什麼是仁政？善推其所爲，就是仁政。所謂善推其所爲者：

> 老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運諸掌。詩云：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦，」言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所爲而已矣。（梁惠王上）

善推其所爲，即舉斯心加諸彼，簡言之，即是忠恕。忠恕乃是主觀意義的仁。這種政就是仁政。舉斯心加諸彼，人都不忍害己，推己以及人，就不忍害人。孟子說：

> 人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心行不忍人之政，治天下可運諸掌。（公孫丑上）

以不忍人之心行不忍人之政，就是仁政。不忍人之心見於四端。擴充此最近最微的四端，即可爲仁政了。孟子說：

> 凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，源之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（同上）

不忍人之心是人人都有的。士人「自謂不能者自賊者也，謂其君不能者賊其君者也。」（同上）士人自謂不能，乃是自賊，也就是自暴自棄。孟子說：

> 言非禮義，謂之自暴也。吾身不能居仁由義，謂之自棄也。（離婁上）

然而推其所爲，究竟不能沒有差等。孟子與墨者的不同乃於此甚爲顯著。滕文公上載：

> （墨者）夷之曰：「儒者之道古之人若保赤子，此言何謂也？之則以爲愛無差等，施自親

始。」孟子曰：「夫夷子信以爲人之親其兄之子爲若親其鄰之子乎？彼有取爾也。赤子匍匐入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。」

這是說儒者的愛不是兼愛，而是由自己對於親之愛，推及於人。儒者以爲愛有差等，施自親始。所以仁政的制度不是沒有等級差別的。

墨者以利不利解釋非戰，孟子則以仁義解釋非戰。孟子說：

春秋無義戰。彼善於此則有之矣。征者，上伐下也，敵國不相征也。（盡心下）

這就是以名分來解釋非戰，而不以利不利作解釋。墨者以利不利解釋節葬，孟子則以「不忍人之心」解釋厚葬。他說：

蓋上世嘗有不葬其親者，其親死則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之；其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非爲人泚，中心達於面目。蓋歸反虆梩而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親也，亦必有道矣。（滕文公上）

以此類推，孟子於施政也反對以利爲動機。他以爲「上下交征利」是危國的。

由此可知孟子反對個人主義。他的政治思想是全體主義。但全體是從個體發展的。大我是從小我擴充的。在全體的裏面，個人的自由意志是充分的活躍的。

十、道統說

在商業都市勃興的戰國時代，孟子與由此所發生發達的爲我主義及兼愛主義作戰。他在託古的時代不得不託古。他在著作的時代不得不附會春秋爲孔子的著作。他在派系盤踞的時

代不得不樹立派系了。他的派系也與墨子託於禹及許行託於神農一樣，託始於堯舜。所以他「言必稱堯舜」。自堯舜以至於他自己，有一脈道統的流傳。他說：

由堯舜至於湯，五百有餘歲。若禹皋陶則見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲。若伊尹萊朱則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲。若太公望散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來至於今百有餘歲。去聖人之世若此其未遠也，近聖人之居若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。（盡心下）

孟子在這「無有乎爾」的時代，一肩担承道統。他說：

方今天下，舍我其誰哉！

他說：

昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓甯，孔子作春秋而亂臣賊子懼。……我欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。予豈好辯哉？予不得已也。（滕文公下）

這態度與孔子不同。（註）孔子說：「述而不作，信而好古。」可見孔子沒有作春秋。孔子

（註）宋元學案卷三載李覯常語余隱之辯及朱熹的評判。李覯以孟子勸諸侯行王道，輕視五霸等主張爲非而駁之。又卷七載司馬光疑孟及余隱之辯與朱熹的評判。司馬光以孟子輕君的態度，性善的主張，廢君論等說爲非而駁之。即此已可知宋儒對於孟子與孔子不同之點早經指出，乃從而非之。其尊孟者則巧爲說辭以辯護之。非之者乃以宋代君臣絕對關係爲根據，而辯之者則因孟

又說：「惟聖與仁，則吾豈敢！」可見孔子也不自命爲聖人。孟子到底只是孟子時代的人物。以孔子的言行來規律孟子，則孟子是：

猶然而材劇志大，聞見雜博；甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祗敬之曰：此眞先君子之言也。（荀子非十二子篇）

十一、內心反省與物我一體

前面說過，孟子的學說是全體主義的。但是他的說明方法仍然從自覺的小己爲起點。從個人小己去尋求倫理的法則，必捨棄觀察自然的方法而採取內心反省的方法。最能知小己者只有自己。自己觀察自己的方法自然是反省了。從反省所得的倫理法則是最切近的，同時深遠的追求，又使此倫理法則成爲最神秘的事物。以前那由於對自然現象不易了解所發生的「神」的迷信，現在一變而爲由於對心理現象不易了解所發生的「心」的體認。這種體認，或以爲小己的存在以外有心的存在，或竟以爲心的存在乃在小己存在之先，因亦在物質世界存在之先。

全體論者之孟子，因其推論以個人自覺爲起點，也達到如上的物我一體的境界。孟子所謂心與性，是與天合流的。他說：

盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。（盡心上）

子性與天道說之適於爲宋儒性理氣等理論的依據。若以孟子的時代而論孟子，其所以自異於孔子者蓋有由也。

他又說：

君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？（同上）

君子怎樣可與天地同流呢？因為君子的小己有能思的心。此能思的心與萬物有如下的關係：

萬物皆備於我矣。（同上）

此能思的心，怎樣才可以體會，怎樣才可以修養呢？這心是小己所本有的。其修養體會的方法，孟子比喻而為說明道：

牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘗之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希。則其旦晝之所為，有梏亡之者矣。梏之反覆，則夜氣不足以存。夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。」其心之謂與！（告子下）

這和生長木的牛山之性一樣的所謂夜氣，足以存那所謂平旦之氣。所謂平旦之氣是人人同一的。夜氣不足以存此平旦之氣，就行同禽獸了。孟子說：

我善養吾浩然之氣。（公孫丑上）

所謂浩然之氣，就是所謂平旦之氣。孟子說這浩然之氣：

其爲氣也，至大至剛。以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心則餒矣。（同上）

這是說每個行爲都慊於心，積累（所謂集義）旣久，則至大至剛之氣便塞於天地之間了。四端是人本有的，只須擴而充之；平旦之氣是人本有的，只須集義以養之，而不要用不慊於心的行爲去梏亡他。如此而後此氣塞於天地之間，如此而後此萬物皆備的心便盡了。盡心則知性，知性則知天。這便是此心的最高境界。

第三節　荀子

一、總說

史記孟子荀卿列傳：

荀卿，趙人。年五十，始來遊學於齊。騶衍田駢之屬皆已死，齊襄王時，而荀卿最爲老師。齊尚修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令。春申君死而荀卿廢，因家蘭陵。李斯嘗爲弟子，已而相秦。

又老莊申韓列傳說：

韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。非……與李斯俱事荀卿，斯

自以爲不如非。

由此可知荀卿是戰國末期的儒者，他的兩個弟子都以法治論者著名。荀卿是儒家，但韓非以爲「儒以文亂法」；李斯相秦，有坑儒之事。原來，在戰國末期的政治思想過程中，由荀子到韓非及李斯的學說的發展，是必然的。以大體論，荀子的禮治論是從人治到法治的過渡的學說。由荀子的思想到韓非李斯的思想，只不過一步前進。

二、人性同一說——性惡說

在氏族社會決定崩解而國家組織決定成立之戰國末期，荀卿與孟子一樣，主張人性的同一。荀子榮辱篇說：

凡人有所一同。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害：是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。目辨白黑美惡，而耳辨音聲淸濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，膚理辨寒暑疾養：是又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。可以爲堯禹，可以爲桀跖，可以爲工匠，可以爲農賈，在勢注錯習俗之所積爾：是又人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。

又說：

人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬；又欲夫餘財蓄積之富也。然而窮年累世，不知（不）足，是人之情也。

性惡篇說：

若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚：是皆生於人之情性者也，感而自然，不待事而後生之者也。

這都是說，人生而有物質的欲望。就物質欲望而論，人人是同一的。我們卽刻可以看得出他的人性同一的證據與孟子不同，所以結論也不同。孟子以「善端」爲人人所同，爲人性同一的證據，所以結論是「人性善」。荀子以物質欲望爲人人所同，爲人性同一的證據，所以結論是：

人之性惡。（性惡篇）

三、知欲二元論——君子小人分化的由來

富國篇說：

人倫並處：同求而異道，同欲而異知。生也皆有可也，知愚同；所可異也，知愚分。

知或慮是於諸欲之中定其取捨的權衡。不苟篇說：

欲惡取舍之權：見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者；而兼權之，熟計之，然後定其欲惡取舍，如是則常不失陷矣。凡人之患，偏傷之也。見其可欲也，則不慮其可惡也者；見其可利也，則不慮其可害也者。是以動則必陷，爲則必辱，是偏傷之患也。

如沒有前思後慮，則順人的物質欲望，必至於亂。性惡篇說：

人之性生而有好利焉，順是故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是故殘賊生而忠信亡

焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。

正因爲前思後慮之故，物質欲望纔不致放任發展。榮辱篇說：

今人之生也，方知畜狗豬彘，又畜牛羊，然而食不敢有酒肉。餘刀布，有囷窌，然而衣不敢絲帛。約者有筐篋之藏，然而行不敢有輿馬。是何也？非不欲也，幾不長顧慮後而恐無以繼之故也。於是又節用禦欲，收斂畜藏以繼之也。是於己長顧慮後，幾（讀爲豈）不甚善矣哉？今夫偷生淺知之屬，曾此而不知也。食太侈，不顧其後，俄而屈安窮矣。是其所以不免於凍餓，操瓢囊，爲溝壑中瘠者也。

四、知的修養——積與僞

性惡篇說：

人之性惡，其善者僞也。

什麼是性？什麼是僞？性惡篇說：

不可學，不可事，而在人者，謂之性。可學而能，可事而成之在人者，謂之僞。

性與欲的關係，僞與知慮的關係，是怎樣呢？

生之所以然者，謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。性之好惡喜怒哀樂，謂之情。情然而心爲之擇，謂之慮。心慮而能爲之動，謂之僞。（所以能之在人者，謂之能。）慮積焉，能習焉，而後成，謂之僞。（正名篇）

有物質欲望，是人的情。（「欲者情之應也。」——正名篇）情是性的作用，性是自然的。能選擇物質欲望的，是人的心。心思前慮後而選擇欲望，積爲習慣，叫做僞。慮是心本有的作用。積乃是人爲的。荀子以爲人性同一，而有君子小人之分，是由於積。他說：

涂之人百姓積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，爲之而後成，積之而後高，盡之而後聖。聖人也者，人之所積也。人積耨耕而爲農夫，積斲削而爲工匠，積反貨而爲商賈，積禮義而爲君子。工匠之子莫不繼事，而都國之民安習其服。居楚而楚，居越而越，居夏而夏：是非天性也，積靡使然也。故人知謹注錯，愼習俗，大積靡，則爲君子矣。縱情性而不足問學，則爲小人矣。（儒效篇）

又說：

積土成山，風雨生焉。積水成淵，蛟龍生焉。積善成德，而神明自得，聖心備焉。（勸學篇）

聖人君子是由積善而成的，是人爲的。所以禮義法度都出於人爲。荀子說：

陶人埏埴而爲器，然則器生於陶人之僞，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則器生於工人之僞，非故生於人之性也。聖人積思慮習僞，故以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。（性惡篇）

聖人所以與衆不同，就在於人爲的積善。荀子說：

聖人所以同於衆，其不異於衆者，性也。所以異而過衆者，僞也。（同上）

人人都有積善的可能，所以人人都可以爲聖人。爲什麼呢？

塗之人可以爲禹，曷謂也？曰：凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具。然則其可以爲禹明矣。（同上）

人人皆有可知仁義法正的質，所以人人皆可以積慮而爲禹。這可以知的來源是什麼？這就是心。

五、知的本源——心

知的本源就是心。荀子說：

心何以知？曰：虛一而靜。心未嘗不藏也，然而有所謂虛。心未嘗不兩也，然而有所謂一。心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志。志也者，藏也。然而有所謂虛。不以所已藏害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異。異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也。然而有所謂一。不以夫一害此一，謂之一。心臥則夢，偸則自行，使之則謀，故心未嘗不動也。然而有所謂靜。不以夢劇亂知，謂之靜。未得道而求道者，謂之虛一而靜，作之則。將須道者，虛之，虛則入。將事道者，一之，一則盡。將思道者，靜之，靜則察。……虛一而靜，謂之大淸明。萬物莫形而不見，莫見

而不論，莫論而失位。……夫惡有蔽矣哉？（解蔽篇）

這是說：心所受的感覺很多，心藏了這個感覺，還可以藏那個；不因爲感覺這個，而妨害那個；雖正在思慮這個，仍可以感受那個。這是「虛一而靜」。能夠這樣，則心便能知「道」了。

道是心選擇欲望的權衡。心依於這個權衡，對於各種欲望，前思後慮的打算。怎樣打算呢？

凡人之取也，所欲未嘗粹而來也。其去也，所惡未嘗粹而往也。故人無動而不可以不與權俱。衡不正，則重縣於仰，而人以爲輕；輕縣於俯，而人以爲重。此人所以惑於輕重也。權不正，則禍託於欲，而人以爲福；福託於惡，而人以爲禍。此亦人所以惑於禍福也。道者，古今之正權也。離道而內自擇，則不知禍福之所託。易者以一易一，人曰無得亦無喪也。以一易兩，人曰無喪而有得也。以兩易一，人曰得無而有喪也。計者取所多，謀者從所可。以兩易一，人莫之爲，明其數也。從道而出，猶以一易兩也，奚喪？離道而內自擇，是猶以兩易一也，奚得？（正名篇）

所以心不可不知道。荀子說：

故心不可不知道。心不知道，則不可道而可非道。……心知道，然後可道。可道然後能守道以禁非道。（解蔽篇）

六、天道與人道——自然與人爲

心以道爲權衡來選擇欲惡。道是什麼？荀子說：

道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。（儒效篇）

原來荀子以爲知的修養是要用人爲的方法，卽所謂積善。以知來節制欲，荀子以爲這是以人工節制自然。因之，荀子否認孔子和孟子的「有意志的天」及「義理的天」的理論。他說：

天行有常：不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。強本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；循道而不忒，則天不能禍。故水旱不能使之飢，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。（天論篇）

所以荀子反對孟子盡性知天，甚至於孔子知天命之說。他說：

故君子敬其在己者，而不慕其在天者。小人錯其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者而不慕其在天者，是以日進也。小人錯其在己者而慕其在天者，是以日退也。（同上）

又說：

惟聖人爲不求知天。（同上）

他旣主張以人爲來節制自然（以知節欲），所以他以爲與其窮天命，不如制天命。他說：

大天而思之，孰與物畜而制裁之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與聘能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？願於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。（同上）

荀子所謂「制天」，是順應自然而利用之。天論篇就於這一點說道：

裁其非類，以養其類，夫是之爲天養。順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政。

這就是「理物而勿失之」的解釋。所以荀子所說的「物畜而制裁之」，沒有征服自然環境的意味。（註）

七、知對於欲——節與分

在個人，知對於欲有節制的作用。荀子說：

凡語治而待去欲者，無以道欲而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲而困於欲多者也。有欲無欲，異類也，生死也，非治亂也。欲之多寡，異類也，情之數也，非治亂也

（註）在社會生產正在大量發達的時期，學者很少主張節欲的。如英國資本主義發達初期的經濟學者亞丹斯密，暢論物質欲望因供給增加而增加的道理（Wealth of Nations, Chap. II）。他的原富第一句就取滿足國民物質生活的觀點。又如邊沁的經濟理論，其基本論點是富與幸福的關係。他明白的說：「有兩個個人，有不同的財產，則有最大的富者有最大幸福。」（Principles of the Civil Code, Pt. I, Ch. 6.）這也是取滿足物質欲求的觀點的。反之，戰國時期，社會的變化不由於生產的飛躍，而由於商業經濟的發達。這時期不能產生如此滿足物質欲求的學說，只有節制物質欲求的學說。節制物質欲求的學說只注意於現有財富的處理，不像正統經濟學者那樣著眼於未來財富之增殖。時代思潮之不同如此。所以，荀子決不會有像培根那樣戡天主義的思想。荀子只說就現有財富而利用之，現有財富不够利用，則惟有節制欲望。

。欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也。求者從所可，受乎心也。（天性有欲，心爲之節制。）所受乎天之一欲，制於所受乎心之多，固難類所受乎天也。人之所欲生甚矣，人之所惡死甚矣。然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。不求之其所在，而求之其所亡，雖曰我得之，失之矣。（正名篇）

這是說，欲不可去，只可節制。心依於「理」的權衡而認「欲」爲可求，便去求。權衡於理而心認「欲」爲不可求，便不去求。欲不能止而不求，是受心的制止。欲沒有到必求的程度，偏要去求，是受心的指使。所以治亂不在於欲的有無，而在於心對於欲的權衡中理不中理。

把這個理論應用到社會政治上去，便構成荀子的禮治論。他的禮治論的根本觀念便是「分」。他說：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣有生有知亦且有義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰分。分何以能行？曰義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物。故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。（王制篇）

他又說：

人之生不能無羣。羣而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也。（富國篇）

八、禮的起源——分

「分」乃是禮之所以起。荀子說：

禮起於何也？曰：人生而有欲。欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不能窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。（禮論篇）

禮是明分的。人性惡，何以有明分的禮發生？這是由於人本有知以節欲。所以禮是知者或聖人制的。先王乃是知者或聖人，所以禮是先王制的，正如性惡篇所說：

凡禮義者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也。

九、禮的施行——勢

制禮的聖人或知者，必有施行禮的權力。沒有權力，禮不能施行於民衆之間。這一點荀子說得很明並看得很重。他說：（榮辱篇）

人之生固小人，無師無法，則唯利之見爾。人之生固小人，又以遇亂世，得亂俗，是以小重小也，以亂得亂也。君子非得勢以臨之則無由得開內焉。（開小人之心而納善道也。）

孟子不談權力而歸責於天。他以爲孔子所以不王，是由於沒有天子薦之於天，又沒有臨民甚

久以得民心。荀子則不談天意而歸責於勢。聖人或大儒如沒有權力，便不能治理民衆。他說：

造父者，天下之善御者也，無輿馬則無所見其能。羿者，天下之善射者也，無弧矢則無所見其巧。大儒者，善調一天下者也，無百里之地則無所見其功。——輿固馬選矣，而不能以至遠，一日而千里，則非造父也。弓調矢直矣，而不能以射遠致微，則非羿也。用百里之地，而不能以調一天下，制強暴，則非大儒也。（儒效篇）

爲什麼非得百里便不能調一天下？因爲君子沒有勢便不能夠開納小人。爲什麼有百里就夠調一天下？因爲：

百里之地，其等位爵服足以容天下之賢士矣；其官事職業足以容天下之能士矣；循其舊法，擇其善者而明用之，足以順服好利之人矣。……故百里之地足以竭勢矣。致忠信，著仁義，足以竭人矣。兩者合而天下取。（王霸篇）

大儒或知者必須有百里之地的政治權力，纔能夠調一天下。沒有政治權力的大儒或知者，好像沒有車馬的御者一樣。所以禮的制作及施行，必須由於人主。爲什麼呢？荀子說：

人主者，天下之利勢也。（王霸篇）

總之，以知節欲，在主觀方面必須積善，在客觀方面必須有君長臨之以勢。「勢」與「注錯習俗之所積」是節欲及定分所同樣必要的條件。（榮辱篇所說，上文已引。）

十、國家的起源及組織——封建等級制度

依以上的推論，荀子說明國家的起源道：

人倫並處，同求而異道，同欲而異知，性也。皆有可也，知愚同。所可異也，知愚分。勢同而知異，行私而無禍，縱欲而不窮，則民心奮而不可說也。如是則知者未得治也。知者未得治，則功名未成也。功名未成，則羣衆未縣也。羣衆未縣，則君臣未定也。無君以制臣，無上以制下，天下害生縱欲。欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。故百技所成，所以養一人也。而能不能兼技，人不能兼官。離居不相待則窮，羣而無分則爭。窮者，患也。爭者，禍也。救患除禍，則莫若明分使羣矣。強脅弱也，衆暴寡也，知懼愚也；民下違上，少陵長，不以德爲政：如是則老弱有失養之憂，而壯者有分爭之禍矣。事業，所惡也。功利，所好也。職業無分，如是則人有樹事之患，而有爭功之禍矣。男女之合，夫婦之分，婚姻聘內送迎無禮，如是則人有失合之憂，而有爭色之禍矣。故知者爲之分也。（富國篇）

由上述，禮義之行，必須有君以制臣，有上以制下，換句話說，必須有爲治者以權力（勢）治理民衆。荀子用別的話來說明同樣的理論，道：

人之所以爲人者，何已也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。然則人之所以爲人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫狌狌形笑，亦二足而無毛也，然君子啜其羹，食其胾。故人之所以爲人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親

，有牝牡而無牝牡之別。故人道莫不有辨。辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。（非相篇）

我們很容易看出荀子理論的歸結，是歸結於君臣上下之分。換句話說，荀子的分，是以君主的權力來施行的，所以「禮莫大於聖王」，即莫大於君臣上下之分。由此可知荀子的分，不外乎等級的差別。他說：

夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之所欲，則勢不能容，物不能贍也。故先王為之制義以分之，使貴賤之等，長幼之差，知賢愚能不能之分，皆使人載其事而各得其宜。（不苟篇）

分是貴賤之等，長幼之差，知賢愚能不能之分，更明白一些說：

農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分職而聽，諸侯之君分土而守，三公總方而議，則天子共己而止矣。……是百王之所同，而禮法之大分也。（富國篇）

這是很顯然的等級制度。然則荀子的禮，內容明白了。他說：

禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重各有稱者也。（同上）

荀子的政治最大的節目就是：

量地而立國，計利而畜民，度人力而授事。（同上）

他的政治經濟主張，仍舊與孟子一樣，是：

田野什一，關市幾而不征。（王制篇）

在什一稅的耕地之上，有如下的等級：

上賢祿天下，次賢祿一國，下賢祿田邑，愿慤之民完衣食。（正論篇）

十一、流通身分制及士人爲學的目的

天下及國與田邑的領有者，乃是上賢次賢及下賢。荀子於此顯然主張以賢人卽君子爲治者。荀子說：

請問爲政。曰：賢能不待次而擧，罷不能不待頃而廢，元惡不待教而誅，中庸雜民不待政而化。分未定也，則有昭繆也。（當分本定之時，則爲之分別，使賢者居上，不肖者居下，此昭穆之分別然，不問其世族也。）雖王公士大夫之子孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人。雖庶人之子孫也，積文學正身行能，屬於禮義，則歸之卿相士大夫。（王制篇）

荀子且以爲士人爲學是做執政的準備。他說得很明白：

我欲賤而貴，愚而知，貧而富，可乎？曰：其唯學乎？彼學者，行之曰士也，敦慕焉君子也，知之聖人也。上爲聖人也，下爲士君子，孰禁我哉？鄉也混然涂之人也，俄而並乎堯禹，豈不賤而貴矣哉？鄉也效門室之辨，混然曾不能決也，俄而原仁義，分是非，圖回天下於掌上，而辨白黑，豈不愚而知矣哉？鄉也胥靡之人，俄而治天下之大器擧在此，豈不貧而富矣哉？（儒效篇）

荀子且以爲士人所學也不外治術。他說：

相高下，視墝肥，序五種：君子不如農人。通貨財，相美惡，辨貴賤：君子不如賈人。設

規矩，陳繩墨，便備用：君子不如工人。不卹是非然不然之情，以相薦撙，以相恥怍：君子不若惠施鄧析也。若夫譎德而定次，量能而授官，使賢不肖皆得其位，能不能皆得其官，萬物得其宜，事變得其應，愼墨不得進其談，惠施鄧析不敢竄其察，言必當治，事必當務：是然後君子之所長也。（同上）

治術是經國定分之術。經國定分之術莫大於禮。所以士人爲學的程次，是如下的：

學惡乎始，惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮。……書者，政事之紀也。詩者，中聲之所止也。禮者，法之大分，羣類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。（勸學篇）

十二、以權力正名——思想的統一

以上所說是荀子的明分論。與明分爲表裏的是正名。荀子說明分的時候，曾說道：

天地生君子，君子理天地。君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。無君子則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子夫婦，是之謂至亂。君臣，父子，兄弟，夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，是之謂大本。故……君君，臣臣，父父，子子，兄兄，弟弟，一也。農農，士士，工工，商商，一也。（王制篇）

這就是孔子的「君君，臣臣，父父，子子」，就是正名主義。荀子的正名論，用意相同，但有兩點應受注意。荀子立論的方法受當時辯者的影響。他的正名論兼有論理學的意味，此其一。荀子由正名論達到了統一思想的主張。他主張以權力來統一思想。此其二。

正名篇指出正名主義的用意，說：

制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喩之患，事無困廢之禍：此所爲有名也。

貴賤同異之實，表現爲貴賤同異之名。形異則名異，實異則名異。如果名亂了，則貴賤同異都亂了。所以荀子說：

異形離心交喩，異物名實互紐。貴賤不明，同異不分，如是則志必有不喩之患，而事必有困廢之禍。（正名篇）

正名篇指出名的起源，說：

何緣以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同。故比方之，疑似而通，是所以共其約名以相期也。

這是說概括的作用。凡同類的物，五官的感覺相同，乃概括而約一個名。

形體色理以目異；聲音淸濁調竽奇聲以耳異；甘苦鹹淡辛酸奇味以口異；香臭芬鬱腥臊洒酸奇臭以鼻異；疾養滄熱滑鈹輕重以形體異；說故喜怒哀樂愛惡欲以心異。心有（同又）徵知。徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不謂之不知。此所緣而以同異也。

這是說分類的作用。五官感覺是很紛歧的。五官所感覺的各種感覺，心能夠徵知。但心的徵知，必須五官把所有感覺，分別一類一類的記下來。五官所分類的感覺，心徵知之。心所徵知，把牠叫出來，這就是知。如果心不能徵知五官所分類的感覺，口不能把牠叫出來，人家

便說是不知了。

然後隨而命之。同則同之，異則異之。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名，不可亂也。——猶使異實者莫不同名也，故萬物雖衆，有時而欲徧舉之，故謂之物。物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共然後止。有時而欲徧舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也。推而別之，別則有別，至於無別然後止。

名無固宜，約之以命。約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命。約定俗成謂之實名。……此制名之樞要也。（以上正名篇）

名的作用，是在「指實」，卻不止於「指實」。名積累爲文，文是表現思想的。所以名亂則思想也亂。正名篇說，

名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗也。用麗俱得，謂之知名。名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名以論一意也。辨說也者，不異實名，以喻動靜之道也。期命也者，辨說之用也。辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說。正名而期，質請（情）而喻，辨異而不過，推類而不悖，聽則合文，辨則盡故。以正道而辨姦，猶引繩以持曲直。是故邪說不能亂，百家無所竄。

名積累爲文，文表現思想，思想是道的工宰。所以名亂則思想亂，思想亂則道不足以闢邪說。荀子因之主張以權力正名。他說：

王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率名而一焉。故析辭擅作名以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大姦；其罪猶爲符節度量之罪也。故其民莫敢託爲奇辭，以亂正名。

荀子歎息戰國時期的思想混亂，乃由於名不正，他說：

今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明。則雖守法之吏，誦數之儒亦皆亂。

荀子主張以權力正名，更主張以權力統一思想，他說：

凡邪說辟言之離正道而擅作者，無不類於三惑者矣。（三惑下面再說。）故明君知其分而不與辯也。夫民易一以道而不可與共故。故明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。故其民之化道也如神，辯勢惡用矣哉？

荀子也歎息戰國時代思想的紛歧，沒有權力來統一，只落得守道者空言辯論。他說：

今聖人沒，天下亂，姦言起。君子無勢以臨之，無刑以禁之，故辯說也。（以上正名篇）

荀子所最欲以權力禁止的，是所謂三惑。三惑是什麼呢？

第一，惑於用名以亂名。其例是「見侮不辱」（宋鈃之說），「聖人不愛己」（墨辯的話），「殺盜非殺人也」（墨辯的話）。

第二，惑於用實以亂名。其例是「山淵平」（莊子惠施之說），「情欲寡」（宋子之說），「芻豢不加甘，大鐘不加樂」（墨子之說）。

第三，惑於用名以亂實。其例是「牛有馬非馬也」（墨辯之說）。

荀子對於以上三惑，都主張以權力禁止。其他各派思想，荀子以爲都與三惑一樣的應禁。如它囂魏牟的縱欲主義，陳仲史鰌的個人無政府主義，墨翟宋鈃的兼愛主義，愼到田駢的因循主義及法治主義，惠施鄧析的名學，子思孟軻的玄想，荀子以爲得勢的聖人應禁，而未得勢的仁人應闢。他說：

一天下，財萬物，長養人民，兼利天下，通達之屬莫不從服，六說者立息，十二子者遷化：則是聖人之得勢者，舜禹是也。今夫仁人也將何務哉？上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之義，以務息十二子之說。如是則天下之害除，仁人之事畢，聖王之跡著矣。（非十二子篇）

由此可見荀子的禮治，是以權力來施行的。由荀子的統一思想主張，到李斯的統一思想行爲，是一貫的。

十三、禮的制裁——刑

荀子以爲明分和正名，都要以政治權力施行。政治權力所用以施行禮義的制裁，便是刑。荀子說：

古者聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。是聖王之治，而禮義之化也。今當試去君上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也。若是則夫強者害弱而奪之，衆者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡，不待頃矣。

（性惡篇）

禮與刑的關係如此。再具體的說，禮與刑不是對立的，乃是相輔的。荀子說：

聽政之大分：以善至者，待之以禮。以不善至者，待之以刑。兩者分別，則賢不肖不雜，是非不亂。賢不肖不雜，則英傑至；是非不亂，則國家治。若是，名聲日聞，天下願，令行禁止，則王者之事畢矣。（王制篇）

刑若是禮的輔助及制裁，則必與禮同樣起源於聖王的制作。荀子以為「治古無肉刑」的學說是不確的。他說：

世俗之為說者曰：治古無肉刑而有象刑：墨黥，慅嬰，共艾畢，殺赭衣而不純：治古如是。是不然。以為治邪？則人固莫觸罪，非獨不用肉刑，亦不用象刑矣。以為人或觸罪矣，而直輕其刑，然則是殺人者不死，傷人者不刑也。罪至重而刑至輕，庸人不知惡矣，亂莫大焉。凡刑人之本，禁暴惡惡，且懲其未也。殺人者不死，而傷人者不刑，是謂惠暴而寬賊也，非惡惡也。故象刑殆非生於治古，並起於亂今也。治古不然。凡爵列官職，賞慶刑罰，皆報也，以類相從者也。一物失稱，亂之端也。夫德不稱位，能不稱官，賞不當功，罰不當罪，不祥莫大焉。夫征暴誅悍，治之盛也。殺人者死，傷人者刑，是百王之所同也，未有知其所由來者也。刑稱罪則治，不稱罪則亂。故治則刑重，亂則刑輕。犯治之罪固重，犯亂之罪固輕也。書曰：「刑罰世輕世重，」此之謂也。（正論篇）

荀子竟主張重刑主義，這在他的理論系統中並不足怪。他以為人性惡，所以聖人以權力定分

，使人不爭；其違反禮義而逾越定分者，聖王當然以權力制裁之。以權力制裁違禮逾分的人，其手段當然不能出乎刑罰以外。我們最須指出的，以刑罰担保執行的倫理規範，便是法。(註一)不過荀子把這法叫做禮罷了。還要注意的是荀子的重刑主義傳給韓非與李斯，李斯且實行於秦。

荀子雖把氏族時代德刑並立的觀念，變做以刑爲禮的制裁的觀念，仍有與法家不同的兩點。第一，由於他君子與小人分化的主張，他以爲禮是君子的事，而刑是待小人的。他的理想政治是以君子爲治者，以小人爲被治者的流通身分制，所以治者總是善的，被治者則不然。因之，他說．

由士以上，則必以禮樂節之；衆庶百姓，則必以法數制之。(富國篇)

這是他的禮治主義發展到法制論的傾向上第一個大折扣。第二，由於他君子與小人分化的流通身分制的主張，他以爲政治非由君子主持便必定陷於混亂。他反對法治論，而主張人治。這是他的第二個折扣。他以爲對官吏及人民應當以禮義來治理，而以刑罰爲禮義的制裁。但是執行禮與刑的權力，乃是君。君如不賢，便足以亂禮義法度。要禮義法度不亂，必有待於賢君。(註二)所以荀子說：

(註一)這是法學家的通說。法學家通常以爲法是以國家權力擔保執行的社會規範。刑罰不過是各種制裁的一種，當然是最顯著的一種。參看拙著「法律學之基礎知識」論法的意義一節。

(註二)主權者爲什麼守法？主權者怎樣才守法？這兩個問題在戰國末期的法家是不能解答的。第一

有良法而亂者有之矣。有君子而亂者，自古及今，未嘗聞也。（王制篇）

他舉如下的證據：

羿之法非亡也，而羿不世中。禹之法猶存，而夏不世王。（君道篇）

所以他以爲：

法不能獨立，類不能自行。得其人則存，失其人則亡。（君道篇）

有這樣的兩大折扣，荀子的禮治論便與法治論分開了。

十四、向「法家」過渡的三個主張

（甲）是古說的否定

孟子「言必稱堯舜」；荀子言必稱堯禹。但是荀子不是一味的是古非今。他的學說是從儒家的「是古說」過渡到法治主義者「變古說」的中間主張。荀子說：

千人萬人之情，一人之情是也。天地始者，今日是也。（不苟篇）

以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一度也。類不悖，雖久同理

問題，近代公法學者以「自己限制」來解答，爲說極不圓滿。現代公法學者於是有否定主權的主張，以爲公權力不過是公的服務。第二問題，近代民主國家以制衡的原則爲解答。制衡的原則是以議會制度爲前提的，而議會政治是近代民主主義國家的制度。戰國時代法治論者於君主制的主張之下，怎能解決這兩個問題？所以反法治論者振振有辭了。國家既有超越禮及法的君主，則賢人政治必成爲學者的通說。

。（非相篇）

這是荀子觀察社會的方法，與是古非今的態度正是不同。基於這種觀察社會的方法，荀子反於儒家是古非今的態度，主張法後王。他以爲「呼先王以欺愚者」是不對的，他主張「法後王，一制度，隆禮義，而殺詩書。」（儒效篇）他爲什麼法後王？他以爲先王後王是一樣的。不過：

文久而息，節族久不絕，守法數之有司極禮而褫。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。（非相篇）

這仍然是論語所謂杞宋的文獻不足，不足徵夏殷之禮及「郁郁乎文哉！吾從周」的意思。當戰國時期，各派學者大抵把學說託之於周代以前的「聖王」，如墨子託於禹，許行託於神農，莊子託於黃帝及太古。所以荀子說周制是後王之跡。

（乙）放伐禪讓說之否定

士人已有政治的出路之後，轉變以前的民主主義而爲權力主義。暴君放伐論及天下禪讓說皆必受權力主義的解釋。荀子便是這樣的解釋。他解釋暴君放伐論道：

聖王之子也，有天下之後也，勢籍之所在也，天下之宗室也，然而不材不中，內則百姓疾之，外則諸侯叛之；近者境內不一，遙者諸侯不聽；令不行於境內，甚者諸侯侵削之攻伐之：若是則雖未亡，吾謂之無天下矣。聖王沒，有勢籍者罷不足以縣天下，天下無君。諸侯有能德明威積，海內之民莫不願得以爲君師。然而暴國獨侈，安能誅之，必傷害無罪之

民。誅暴國之君，若誅獨夫，若是則可謂能用天下矣。能用天下之謂王。湯武非取天下也，修其道，行其義，與天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。桀紂非去天下也，反禹湯之德，亂禮義之分，禽獸之行，積其凶，全其惡，而天下去之也。天下歸之之謂王，天下去之之謂亡。故桀紂無天下，而湯武不弒君，由此效之也。（正論篇）

這話的內容與孟子「聞誅獨夫紂未聞弒君」之說相同，而說明的方法卻異。孟子不否認紂武的君臣關係，暗示臣可以伐君。荀子卻否認紂武的君臣關係，暗示臣不可以伐君。

他解釋堯舜禪讓說道：

世俗之爲說者曰：「堯舜擅讓。」是不然。天子者，勢位之尊，無敵於天下，夫有誰與讓矣。天下無隱士，無遺善，同焉者是也，異焉者非也，夫有惡擅天下矣。曰：「死而擅之。」是又不然。聖王在上，圖德而定次，量能而授官，皆使民載其事而各得其宜。聖王已沒，天下無聖，則固莫足以擅天下矣。天下有聖而在後者，則天下不離，朝不易位，國不更制。天下厭然與鄉無以異也，以堯繼堯，何變之有矣。聖不在後子而在三公，則天下如歸，猶復而振之矣。天下厭然與鄉無以異也，以堯繼堯，又何變之有矣。唯其徙朝改制爲難，故天子生則天下一隆，致順而治，論德而定次；死則能任天下者必有之矣。夫禮義之分盡矣，擅讓惡用矣哉？（正論篇）

荀子主張以聖賢爲治者，固不能否認由聖傳聖的制度，但在權力主義的觀點上，不容有禪讓的方法。所以他提出「天下一隆」的理論，以爲以舜繼承堯的地位，並不是禪讓。人選雖變

而地位不變。這猶之現在的公法學所說充任機關的人雖變而機關不變一樣。這又猶之現在的私法學所說繼承人是繼承所繼人的人格一樣，人雖變而人格不變。

（丙）游閑士人的否定

士人已漸得接近於政治權力，則一反於過去的自由主義而改取權力主義。有權力的執政便反對浮食游閑之徒。荀子說：

觀國之治亂，至於疆易而端已見矣。……其耕者樂田，其戰士安難，其百吏好法，其朝廷隆禮，其卿相調議：是治國已。……凡主相臣下百吏之屬，其於貨財取與計數也寬饒簡易，其於禮義節奏也陵謹盡察：是榮國已。

觀國之強弱貧富有徵。上不隆禮則兵弱，上不愛民則兵弱，已諾不信則兵弱，慶賞不漸則兵弱，將率不能則兵弱。上好攻取則國貧，上好利則國貧，士大夫衆則國貧，工商衆則國貧。下貧則上貧，下富則上富。（富國篇）

這禮治國去法治國已經不遠了。其中最可注意的是「士大夫衆則國貧，工商衆則國貧」這兩個主張。前者是與法治主義者恨浮食的士人及無功的官僚一樣的主張。後者是與法治主義者重農主義一樣的思想。

十五、國民經濟與統一國家

荀子王霸篇說湯武以百里而王，那時候：

天下為一，諸侯為臣，通達之屬，莫不服從。

與「天下爲一」的政治論相並而有國民規模的經濟論。王制篇說：

王者之等賦政事：——財萬物，所以養民也。田野什一。關市幾而不征。山林澤梁，以時禁發而不稅。相地而衰政（讀爲征）；理道之遠近而致貢。通流財物粟米，無有滯留，使相歸移也，四海之內若一家。故近者不隱其能，遠者不疾其勞。無幽閒隱僻之國，莫不趨使而安樂之。夫是之謂人師，是王者之法也。北海則有走馬吠犬焉，然而中國得而畜使之。南海則有羽翮齒革曾青丹干焉，然而中國得而財之。東海則有紫紶魚鹽焉，然而中國得而衣食之。西海則有皮革文旄焉，然而中國得而用之。故澤人足乎木；山人足乎魚；農夫不斲削不陶冶而足械用；工賈不耕田而足菽粟。故天之所覆，地之所載，莫不盡其美，致其用；上以飾賢良，下以養百姓而安樂之。夫是之謂大神。（王制篇）

第六章　管仲至韓非

第一節　通論

一、感情與法度

氏族社會以血統爲紐帶。氏族社會的秩序，以「德」維繫族人，以「刑」制裁衆庶。此所謂「德」，合內外而爲言。以內言之，德基於自然感情。以外言之，德現爲倫理規範。家族制與私有制漸次發達。氏族的秩序漸次動搖。宗支漸生紊亂，等級漸有參差。「德」之內在的感情與「德」之外形的規範，各起變化，而互相抵觸。

此時，感情爲王侯卿士所濫用，與傳統的倫理規範不相適應。傳統的倫理規範又與新生的社會生活不相符合。社會的地緣的趨勢，國家的權力的需要，使傳統的治術所謂「刑」，得到新的使命。

依於「刑」的原理而從事變法的人，首先要與傳統的親屬感情相爭。管子說：「不爲愛親危其社稷，故曰社稷感於親。不爲愛人枉其法，故曰法愛於人。」這是變法者一貫的方針。由氏族的自然感情論者看來，這種法度克制親屬感情的主張，是「寡恩」。這種「寡恩」

的變法家，天性必然是「刻薄」。其實所謂「刻薄寡恩」，從氏族的傳統來看是不對的，從國家的發生與滋長來看是不錯的。

二、管仲的內政與軍令

齊桓公以管仲（死西元前六四五年）爲政，致齊國於富強。桓公「九合諸侯，一匡天下」以成霸業。管仲一死，齊國就亂了，桓公的霸業也衰了。

管仲沒有改變氏族的規制，祇是就原來的組織，加以整理。他「制國」以爲二十一「鄉」（區的意思），工商之鄉六，士鄉十五。工商之鄉免除賦役，資其發展。士鄉則以五鄉爲一軍。公室五鄉，高氏五鄉，國氏五鄉。我們知道，高氏國氏是齊的命卿。他「制野」以什伍相望的制度，使庶民有嚴密的編制，以察奸宄，盡地力。由此而齊國的商工繁榮，農業發達，軍隊強盛。

三、晉的法度與刑鼎

晉至獻公在位，公族相殺。世子申生死，公子重耳出奔。重耳遊齊，過楚，入秦。他在外十九年，於晉之公族已經破敗之後，借秦兵之助，回晉主政，是爲晉文公。文公乘氏族衰頹之時，編制族人爲三軍。立有功的家族爲「公族」。以中軍之長爲正卿，執掌政令。管仲「作內政以寄軍令」的政策，在晉推行，可謂「不遺餘力」。

依左傳記載，晉文公「作執秩之官，爲被廬之法。」所謂「被廬之法」，即軍事編制之法，在被廬之蒐所實施者。文公死後，趙宣子爲政，「制事典，正法罪，辟刑獄，董逋逃，

由質要，治舊洿，本秩禮，續常職，出滯淹。既成，以授太傅陽子與太師賈佗，使行諸晉國以爲常法。」這常法之內，包含刑典。晉景公在位，士會（范武子）爲政。周王室有亂，士會往平王室，見「王享有體薦，宴有折俎，公當享，卿當宴，」歸而「講求典禮，以修晉國之法。」於是晉國常法，又含禮儀。晉悼公即位，使士渥濁爲太傅，使修范武子之法。右行辛爲司空，使修士蒍之法（晉獻公時代之法）。至趙鞅爲政，鑄刑鼎，著范宣子所謂「刑書」。時當公元前五一二年。

在刑鼎之前，鄭子產已鑄「刑書」。（西元前五三五年）其時晉叔向給子產一封信說：

昔先王議事以制，不爲刑辟，懼民之有爭心也。猶不可禁禦。是故閑之以義，糾之以政，行之以禮，守之以信，奉之以仁。制爲祿位以勸其從，嚴斷刑罰以威其淫。懼其未也，故誨之以忠，聳之以行，教之以務，使之以和，臨之以敬，涖之以彊，斷之以剛。猶求聖哲之上，明察之官，忠信之長，慈惠之師。民于是乎可任使也，而不生禍亂。民知有辟，則不忌於上，并存爭心，以徵於書，而徼幸以成之，弗可爲矣。今吾子制三辟，鑄刑書，將以靖民，不亦難乎！民知爭端矣，將棄禮而徵於書。錐刀之末，將盡爭之。亂獄滋豐，賄賂並行。終子之世，鄭其敗乎！肸聞之，國將亡，必多制，其此之謂乎！（子產報曰：「若吾子之言，僑不才，不能及子孫。吾以救世也。」）（左昭六年）

不過二十三年，晉一樣鑄刑鼎。孔子也批評說：

晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民。卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守

其業。貴賤不愆，所謂度也。今棄是度也而爲刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？貴賤無序，何以爲國？（左昭二十九年）

依兩度的評論來看，刑書刑鼎所著的「法」，是反於過去「貴賤有等」的法，亦卽是萬民平等的法。

四、魏文侯與吳起

隨晉的氏族崩潰，於是三家分晉以爲韓趙魏三個國家。這三個國家的法度，是因襲晉國的。趙簡子的法治，在史書上有記錄而不詳。魏文侯（前四二五年至三八七年）則信任西門豹，吳起，李悝這一班士人爲政。西門豹治漳河的水利。李悝「集諸國刑典，造法經六篇：一盜法，二賊法，三囚法，四捕法，五雜法，六具法。」（唐律疏議卷一）從私有財產的確立，生命身體的保護，以至於審判程序，制裁方法，首尾畢具。

我們知道，孔子逝後，子夏教於西河，爲魏文侯師。而吳起也曾受教於曾子。然而魏文侯是繼承晉國的法度而行法治的。魏文侯死後，吳起去楚，輔佐楚悼王以從事於變法。韓非子說：

昔者吳起教楚悼王以楚國之俗，曰：「大臣太重，封君太衆。若此則上偪主而下虐民，此貧國弱兵之道也。不如使封君之子孫三世而收爵祿，絕滅百吏之祿秩，損不急之枝官，以奉選練之士。」悼王行之，期年而薨矣。吳起枝解於楚。

依此可知吳起在楚之變法，在抑制氏族的貴族等級，以田地賦役養戰鬬的武士，而求富國強

兵。楚的貴族當然羣起反對他。悼王一死，吳起就被他們殺了。

五、商鞅變法

（甲）商鞅的變古論

秦穆公任用客卿以稱霸西戎。穆公死後，庶長專政，局守關中，不與中原相通。孝公在位（前三六一年至三三八年），農業發達的關中，有革除氏族分封制而確定土地私有制即所謂阡陌制之可能性與必然性。國君是要求國權集中的。在這點上，他與獨立農民取一致的態度。

客卿衛公孫鞅看出這個變法的機緣，乃以變法說孝公，孝公便起用公孫鞅。鞅第一步先與守舊派爭論對於古制的態度。且看他與守舊派的辯論：

衛鞅曰：「疑行無名，疑事無成。且夫有高人之行者，固見非於世；有獨知之慮者，必見傲於人。愚者闇於成事，智者見於未萌。民不可與慮始，而可與樂成。論至德者不和於俗，成大功者不謀於衆。是以聖人，苟可以強國，不法其故；苟可以利人，不循其禮。」

甘龍曰：「不然。聖人不易民而教，智者不變法而治。因人立教，不勞而成功；緣法而治者，吏習而人安之。」

衛鞅曰：「龍之所言，時俗之言也。常人安於習俗，學者溺於所聞。以此兩者居官守法可也，非所以論於法之外也。三代不同禮而王，五伯不同法而霸。智者作法，愚者制焉；賢者更禮，不肖者拘焉。」

杜摯曰：「利不百，不變法；功不十，不易業。法古無過，循禮不邪。」

衛鞅曰：「治世不一道，便國不必古。故湯武不循古而王，夏殷不易禮而王。反古者不必非，而循禮者不足多。」（史記商君鞅列傳）

（乙）法令的公布與議令的禁止

孝公竟從商鞅的話變法。變法令是公佈的。公佈的目的在使民衆遵守。所以他先以徙木示信。

令既具未布，恐人之不信己，乃立三丈之木於國都市南門，募人能徙置北門者與十金。人怪之，莫敢徙。復曰：「能徙者與五十金。」有一人徙之，輒與五十金，以明不欺。（同上）

但是法令是不許民衆討論的。

行之十年，秦民大悅。道不拾遺，山無盜賊，家給人足。民勇於公戰，怯於私鬥。鄉邑大治。秦民初言令不便者，有來言令便者。衛鞅曰：「此皆亂化之民也。」盡遷之於邊地。其後民莫敢議令。（同上）

原來他的法令是改革土地制度與家族組織以及由此所生的行政制度的。族中的貴族當然反對。在這種重大變革的時期，若許議令，必遭逢莫大的阻力。變法令的大綱是怎樣的呢？

開阡陌。（變封土爲小農場，小農場的直接勞動者，以小家族爲單位，所以）令民父子兄弟同室內息者爲禁。（一方面集小農場爲行政區域以代替氏族的領主支配，所以）集小都

鄉邑為縣，置令丞。（他方面編小農戶而設立首長，以厲行警察，所以）令民為什伍，而相收司連坐；不告姦者腰斬，告姦者與斬敵者同賞，匿姦者與降敵同罰。（又以小農編戶為單位而定軍制，獎勵軍功，所以）有軍功者各以率受上爵，為私鬥者各以輕重被刑；宗室非有軍功論，不得為屬籍。明尊卑爵秩等級，各以差次名田宅臣妾衣服，以家次。有功者顯榮，無功者雖富無所芬華。（同上）

（丙）法的平等性

貴族所受的打擊是不必多說的。所以貴族反對變法令。

於是太子犯法。衛鞅曰：「法之不行，自上犯之。將法太子，太子君嗣也，不可施刑。」刑其傅公子虔，黥其師公孫賈。……商君相秦十年，宗室貴戚多怨望者。（同上）

秦孝公一死，商鞅便被殺，是無足怪的了。商鞅雖死，他的變法令卻不死。他變法原是適應社會及政治的必然趨勢的。趨勢既不可挽回，則變法令乃垂為後世的典則。

第二節　無為主義者的法治論

戰國時代，三晉法治主義者演為有系統的學說。其一派為無為主義的法治論。莊子天下篇說：

公而不黨，易而無私。決然無主，趣物而不兩。不顧於慮，不謀於知。於物無擇，與之俱

往。古之道術有在於是者，彭蒙，田駢，愼到聞其風而悅之。齊萬物以爲首，曰：天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之。知萬物皆有所可，有所不可。故曰：選則不徧，敎則不至，道則無遺者矣。是故愼到棄知去己，而緣不得已。冷汰於物，以爲道理。曰：知不知，將薄知而後鄰傷之者也。謑髁無任，而笑天下之尙賢也。縱脫無行，而非天下之大聖。椎拍輐斷，與物宛轉。舍是與非，苟可以免。不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧。全而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰：至於若無知之物而已，無用賢聖，夫塊不失道。豪傑相與笑之曰：「愼到之道，非生人之行而行死人之理，適得怪焉。」田駢亦然，學於彭蒙，得不敎焉。彭蒙之師曰：古之道人，至於莫之是莫之非而已矣。其風窢然，惡可而言。常反人，不見觀，而不免於輐斷。其所謂道非道，而所言之韙，不免於非。彭蒙，田駢，愼到不知道，雖然，概乎皆嘗有聞者也。

「道則無遺」的道是因的意義。愼子說：

天道因則大，化則細。因也者，因人之情也。

「萬物皆有所可，有所不可。」物之情是不齊的。所以「選則不徧，敎則不至，」只是放任（所謂冷汰）而因勢利導。怎樣纔能「因」呢？祇有「棄知去己」，如無知之物一樣，纔能夠「公而不黨，易而無私，決然無主。」無知之物莫如土塊，所以說「塊不失道」。

這種主義應用到社會政治的統制，便怎樣呢？愼子說：

因也者，因人之情也。人莫不自爲也。……用人之自爲，則莫不可得而用矣。此之謂因。

如果這眞是愼到的話，則愼到的思想確近似於邊沁。他的意思是說，人沒有不自爲的，爲政者應當因人之自爲。這正是說：沒有比自己還能夠爲自己謀幸福的。爲政者祇須放任人人爲自己謀幸福便可以了。爲政者無須以主觀的意思去干涉，只用客觀的法，使人人在法之下各爲自己謀幸福。這恰是都市的自由主義個人主義的理論。愼子以爲此客觀的法，至爲客觀，如鈞石，如權衡，如投鈞，如投策。愼子說：

有權衡者不可欺以輕重；有尺寸者不可差以長短；有法度者不可巧以詐僞。

指鈞石，使禹察之，不能識也。縣於權衡，則氂髮識矣。

爲政者純用客觀的法，「無建己之患，無用智之累，」則人人都沒有怨恨，沒有希冀。所以愼子說：

君人者，舍法而以身治，則誅賞予奪從君心出。然則受賞者，雖當，望多無窮；受罰者，雖當，望輕無已。君舍法，以心裁輕重，則同功殊賞，同罪殊罰矣，怨之所由生也。

又說：

法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也。夫投鈞以分財，投策以分馬，非策鈞爲均也，使得美者不知所以美，得惡者不知所以惡，此所以塞願望也。

這是極端的法治主義，竟至主張「惡法亦法」了。自儒家看來，愼子的學說正是：「蔽於法

而不知賢。」（荀子解蔽篇）

愼到的理想的君主乃是純粹沒有主觀意思的權力。此權力愼到叫做「勢」。這權力便是行法的。孟子以爲「徒善不足以爲政，徒法不足以自行。」（離婁篇）愼到卻以爲人並不能行法，行法者乃是權力。韓非子難勢篇引愼子道：

> 飛龍乘雲，騰蛇遊霧。雲罷霧霽而龍蛇與螾螘同矣，則失所乘也。賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也。不肖而能服賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也。身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬而民不聽，至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以任賢者也。

由此論之，如不厲行法治，則這個權力，用以亂國時多，用以治國時少，因爲君主之不肖多於賢者。所以他以爲賢智是不足慕的，只有法度是可靠的。

第三節　韓非

一、總說

戰國末期，國家組織的進展，必然使法治論超越各派思想而抬頭。社會已由血統聯繫的氏族　變爲權力所聯繫的政治組織。（註）政治的手段已從專用於貴族的禮與專施於庶人的

刑一變爲獨裁君主治民御臣的法與術。韓非乃本於老學及荀子的學說，發揮嚴整的系統的法治論。

荀子論能知能慮的心，已說到「虛靜而一」，實取義於老學。韓非所說，如「虛而待之，彼自以之」，如「不以智累心，不以私累己」，雖明取於老學，而於荀學即其師說並不是毫無所本。如果把前述慎到的無爲主義與法治主義兼舉的學說，與韓非學說相比，更不難看出「刑名法術之學」所以能「歸本於黃老」的道理。

二、人情與利害計算

韓非雖沒有明白採取性惡說，卻仍以「人情有好惡」爲推論的基點。他說：

凡治天下，必因人情。人情者有好惡，故賞罰可用。賞罰可用則禁令可立，而治道具矣。（八經）

他又說：

夫民之性，惡勞而樂佚。佚則荒，荒則不治，不治則亂。而賞刑不行於天下者，必塞。（心度）

這很近於性惡說。人好利而惡害，所以用賞來誘他，用刑來懼他。人好佚而惡勞，所以用他所惡的刑來「塞」他。由此可見韓非的刑賞二柄說是由人情有好惡推論而來的。

（註）Hobhouse曾說社會的紐帶由血統進於權力，由權力進於公民權。Roscoe Pound 也曾說法的最高觀念由神進於權力，由權力進於正義。看Interpretations of Legal History, Chap. I.

人好利而惡害，雖在親子之間猶然。韓非說：

且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計其長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而況無父子之澤乎？（六反）

父母對於子女的生死，尚且有利害計算之心。父母對於子女的健康及教育亦然。韓非說：

慈母之於弱子也，愛不可爲前。然而弱子有僻行，使之隨師；有惡病，使之事醫。不隨師則陷於刑，不事醫則疑於死。慈母雖愛，無益於振刑救死，則存子者非愛也。子母之性，愛也；臣主之權，筴也。母不能以愛存家，君安能以愛存國？（八說）

母之於子尚且要計算利害，纔能保持他的健康及施以教育，何況國家的君與臣本沒有血統的關係（註），怎能用「相愛之道」來處理呢？所以韓非反對儒家的差別愛和墨子的兼愛說，而以利害計算爲施政的基點。他說：

今學者之說人主也，皆去求利之心，出相愛之道，是求人主之過父母之親也。此不熟於論恩，詐而誣也。（六反）

以上從父母方面看，父母待子尚且有利害計算之心。再從子女方面看，則相愛之道也不

（註）韓非時代，貴族已決定崩壞，政府多用與君沒有血統關係的士人做官。這可以從他的話看出。備內篇說：「人臣之於其君，非有骨肉之親也，縛於勢而不得不事也。」姦劫弒臣篇說：「夫君臣非有骨肉之親。」

可恃。韓非說：

母之愛子也倍父，父令之行子也十母。吏之於民無愛，令之行於民也萬父。母積愛而有窮，吏威嚴而民聽從，嚴愛之策亦可決矣。……故母厚愛處，子多敗，推愛也。父薄愛教笞，子多善，用嚴也。（六反）

所以韓非以爲君主爲政，不能用相愛之道。如果把父母之愛與法令之威相比，其效便可立見。韓非說：

今有不才之子，父母怒之弗爲改，鄉人譙之弗爲動，師長教之弗爲變。夫以父母之愛，鄉人之行，師長之智，三美加焉，而終不動其脛毛。州部之吏，操官兵，推公法而求索姦人，然後恐懼變其節，易其行矣。故父母之愛不足以教子，必待州部之嚴刑者。民固驕於愛，聽於威矣。（五蠹）

所以相愛之道不可用於爲政。反之，爲政應用相忍之道。韓非說：

今家人之治產也，相忍以饑寒，相強以勞苦；雖犯軍旅之難，飢饉之患，溫衣美食者，必是家也。相憐以衣食，相惠以佚樂；天饑歲荒，嫁妻賣子者，必是家也。故法之爲道，前苦而長利。仁之爲道，偷樂而後窮。聖人權其輕重，出其大利，故用法之相忍，而棄仁人之相憐也。（六反）

怎樣用法之相忍呢？這便是用民之所畏所惡的刑罰治民。韓非說：

夫嚴刑者，民之所畏也。重罰者，民之所惡也。故聖人陳其所畏以禁其衺，設其所惡以防

其姦，是以國安而暴亂不起。吾是以明仁義愛惠之不足用，而嚴刑重罰之可以治國也。（姦刦弑臣）

三、利害與賞罰——法的平等性

人情好利惡害，執政者卽以利害來明示他。韓非說：

夫君臣非有骨肉之親。正直之道可以得利，則臣盡力以事主；正直之道不可以得利，則臣行私以干上。明主知之，故設利害之道以示天下而已矣。（姦刦弑臣）

利害之道是什麼？利害之道就是賞與刑，或利與威。韓非說：

明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。爲人臣者，畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而歸其利矣。（二柄）

君對於官如此，對於民也是一樣。君對於臣民，並不是以禮待官而以刑待民。韓非所謂：

刑過不避大臣，賞善不避匹夫。（有度）

他且進而反對官民異其待遇。他說：

上古之傳言，春秋所記，犯法爲逆以成大姦者，未嘗不從尊貴之臣也。然而法令之所備，刑罰之所誅，常於卑賤。是以其民絕望，無所告愬。大臣比周，蔽上爲一。（南面）

這是說：賞罰之前，人皆平等。這是他與儒家「禮不下庶人，刑不上大夫」的主張相反的最重要的一點。

賞罰是君主治國的二柄。凡不服賞罰的人，便是君主所不能治的人。韓非對於這種人有酷烈斬截的主張。他說：

勢不足以化則除之。（外儲說右上）

這話就是說「用不了的便殺」。不服君主使用的人士，戰國時代很多。韓非對於這種人主張除掉他們。外儲說載有齊太公殺隱士狂矞華士的傳說。說疑篇對於當時流行的傳說中的逸民，加以指斥，說他們是「不令之民」，「當今之世將安用之？」

法治主義者雖指斥逸民，然社會既有不服賞罰的份子，則賞罰竟有無用的時候，怎能全恃以爲政呢？韓非答道：

古者黔首悗密惷愚，故可以虛名取也。今民儇詷智慧，欲自用，不聽上。上必且勸之以賞，然後可進；又且畏之以罰，然後不敢退。而世皆曰：許由讓天下，賞不足以勸；盜跖犯刑赴難，罰不足以禁。臣曰：未有天下而無以天下爲者，許由是也。已有天下而無以天下爲者，堯舜是也。毀廉求財，犯刑趨利，忘身之死者，盜跖是也。此二者，殆物也。治國用民之道也，不以此二者爲量。治也者，治常者也；道也者，道常者也。殆物妙言，治之害也。天下太上之士，不可以賞勸也；天下太下之士，不可以刑禁也。然爲太上士不設賞，爲太下士不設罰，則治國用民之道失矣。（忠孝）

又說：

夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數。

用人不得爲非，一國可使齊。爲治者用衆而舍寡，故不務德而務法。夫恃自直之箭，百世無矢；恃自圜之木，百世無輪矣。自直之箭，自圜之木，百世無有一。然而世皆乘車射禽者，隱栝之道用也。雖有不恃隱栝而自直之箭，自圜之木，良工弗貴也。何則？乘者非一人，射者非一發也。不恃賞罰而自善之民，明主弗貴也。何則？國法不可失，所治非一人也。（顯學）

這是說賞罰是爲常人設的。治國不因許由這類人而廢賞，不因盜跖這類人而廢罰，不因社會有不待賞罰而善良的君子而廢法。賞罰是爲社會最多數的常人設的。

四、賞罰依於法——人治之否定

被治者大多數是常人，所以治國須用賞罰。治者大多數也是常人，所以賞罰須依於法。人治論者以爲「有治人，無治法」，所以必須賢人君子執政，纔可以求治。韓非駁道：

且夫堯舜桀紂，千世而一出，非比肩隨踵而生也。世之治者不絕於中。……中者，上不及堯舜，而下亦不爲桀紂。抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也；抱法處勢而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。且夫治千而亂一，與治一而亂千也，是猶乘驥駬而分馳也，揚去亦遠矣。（難勢）

君主的權力（勢），賢者用之可以致治，不肖者用之可以致亂。但君主以中人爲多，所以「抱法處勢」即守法以行使權力，雖不遇賢者仍可以致治。韓非說：

釋法術而心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。廢尺寸而差短長，王

爾不能半中。使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。君人者能去賢巧之所不能，守中拙之萬不失，則人力盡而功名立。（用人）

這是說：中王守法，可以爲治。不獨此也，賢人去法仍不可爲治。賢人沒有法術，猶之巧匠沒有規矩尺寸，所以仍不可爲治。所以，法治是萬全的制度。韓非說：

先王以道爲常，以法爲本。本治者名尊，本亂者名絕。凡智能明通，有以則行，無以則止。故智能單道，不可傳於人。而道法萬全，智能多失。夫懸衡而知平，設規而知圓，萬全之道也。（飾邪）

這是說：智能是不可靠的。智能是個人特有，不可傳於人。有智能則行，則沒有智能便止了。只有像規矩權衡一樣的法，纔是萬全之道。

五、賞罰依於法——法的一定性

這是由治者方面說的，再自被治者方面說。人情有好惡，所以賞罰可用。但若賞罰沒有一定的準則，賞罰便仍不足以致治。爲什麼呢？韓非說：

十仞之城，樓季弗能踰者，峭也。千仞之山，跛羊易牧者，夷也。故明主峭其法而嚴其刑也。布帛尋常，庸人不釋；鑠金百溢，盜跖不掇。不必害則不釋尋常，必害手則不掇百溢。故明主必其誅也。是以賞莫如厚而信，使民利之。罰莫如重而必，使民畏之。法莫如一而故，使民知之。（五蠹）

這是說，法有一定性（certainty）（註），纔使民必遵。殺人者必死，傷人者必刑，則民便

不敢殺人或傷人。這是法所必要的一個條件。

如果法失却這個條件，則國不能治。韓非說：

法不信則君行危矣，刑不斷則邪不勝矣。故曰巧匠目意中繩，必先以規矩為度。上智捷舉中事，必以先王之法為比。故繩直而枉木斵，準夷而高科削，權衡縣而重益輕，斗石設而多益少。故以法治國，舉措而已矣。（有度）

何以「法不信則君行危」呢？韓非說：

夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。今為臣，盡力以致功，竭智以陳忠者，其身困而家貧，父子罹其害。為姦利以弊人主，行財貨以事貴重之臣者，身尊家富，父子被其澤。人安能去安利之道而就危害之處哉？治國若此其過也，而上欲下之無姦，吏之奉法，其不可得亦明矣。……故以私為重人者衆，而以法事君者少矣。是以主孤於上，而臣成黨於下。此田成之所以弒簡公者也。（姦刼弒臣）

何以「刑不斷則邪不勝」呢？韓非說：

夫民之性喜亂而不親其法。故明主之治國也，明賞則民勸功，嚴刑則民親法；勸功則公事不犯，親法則姦無所萌。（心度）

民性喜亂，所以統治者必以「塞姦」為務。塞姦必以法，故王者恃法而不恃民心。韓非說：

王術不恃外之不亂也，恃其不可亂也。恃外不亂而治立者削，恃其不可亂而行法者興。（

（註）Miraglia, Comparative Legal Philosophies (Legal Philosophy Series), Chap. I.

心度）

這就是「刑不斷則邪不勝」的意思。不獨此也，執政者要用民力，也非行法不可。韓非說：

法重者得人情，禁輕者失事實。且夫死力者，民之所有者也。情莫不出死力以致其所欲。而好惡者，上之所制也。民者好利祿而惡刑罰。上賞好惡以御民力，事實不宜失矣。然而禁輕事失者，刑賞失也。（制分）

總之，韓非以為消極方面的塞姦，積極方面的用民力，都是要行法的。法不行則刑賞亂，刑賞亂則姦不可塞而民力不可用。

六、法的目的主義與公布主義

刑賞是塞姦及用民力所必要的手段，已如上述。所以刑賞是對於有罪者及有功者而施用的。韓非說：

聖人之治國也，賞不加於無功，而誅必行於有罪者也。（姦劫弒臣）

但是刑賞的目的，是不是使在加威於有罪者本人，及有利於有功者本人呢？刑賞是不是對於功罪的報答，是不是取應報主義的？韓非以為不然。他說：

且夫重刑者，非為罪人也，明主之法揆也。治賊非治所揆也：治所揆也者，是治死人也。刑盜非治所刑也：治所刑也者，是治胥靡也。故曰：重一姦之罪，而止境內之邪，此所以為治也。重罰者盜賊也，而悼懼者良民也。欲治者奚疑於重刑名？若夫厚賞者，非獨賞功也，又勸一國。受賞者甘利，未賞者慕業。是報一人之功而勸境內之眾也。欲治者奚疑於

厚賞？（六反）

由此可知韓非的刑賞是取目的主義。他的目的主義，不是以感化爲內容，而是以獎勸及威嚇社會爲內容。單就刑罰來說，韓非的刑罰是取威嚇主義的，所以他主張重刑，並且要「重輕罪」。爲什麼要重刑呢？他說：

所謂重刑者，姦之所利者細，而上之所加焉者大也。民不以小利加大罪，故姦必止者也。所謂輕刑者，姦之所利者大，上之所加焉者細也。民慕其利而傲其罪，故姦不止也。故先聖有諺曰：「不躓於山而躓於垤。」山者大，故人順之；垤微小，故人易之也。今輕刑罰，民必易之。犯而不誅，是驅國而棄之也。犯而誅之，是爲民設陷也。是故輕罪者，民之垤也。（六反）

爲什麼「重輕罪」呢？他說：

公孫鞅之法也，重輕罪。（重刑）者，人之所難犯也。而小過者，人之所易去也。使人去其所易，無離其所難，此治之道。（內儲說上）

刑賞的目的既在於獎勸及威嚇社會，所以規定刑賞的法，須公布於人民。韓非說道：

法者，憲令著於官府，刑罰必於民心：賞存乎愼法，而罰加乎姦令者也。（定法）

所謂「憲令布於官府」，是頒布法還是公布法呢？因爲要「刑罰必於民心」，所以法是公布於人民而不僅頒布於官府。韓非說：

法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。（難三）

七、賞罰與毀譽——正名實（一）

韓非以爲人情有好惡，所以賞罰可用。但若倫理的準則與法異，則刑賞便不足以勸功而罰罪。在戰國時代，士人與貴族相對立相爭鬥，乃自設倫理準則以陵貴族。士人對於貴族，有「彼以其爵，我以吾仁」的氣概。「富貴者驕人乎？貧賤者驕人乎？」成爲士人與貴族爭論的問題。（前者見孟子，後者見史記。）在這兩個倫理準則相對立相鬥爭的狀態之下，有如左的現象：

夫立名號，所以爲尊也；今有賤名輕實者，世謂之高。設爵位，所以爲賤貴基也；而簡上不求見者，世謂之賢。威利所以行令也；而無利輕威者，世謂之重。法令所以爲治也；而不從法令爲私善者，世謂之忠。官爵所以勸民也；而好名義不進仕者，世謂之烈士。刑罰所以擅威也；而輕法不避刑戮死亡之罪者，世謂之勇。（詭使）

這是說凡治者之所需要的，被治者都輕視。凡治者所不宜的，被治者都趨赴。戰國時代，如此現象很多，如：

惇愨純信，同心怯言，時謂之窶。守法固，聽令審，則謂之愚。敬上畏罪，則謂之怯。言時節，行中適，則謂之不肖。無二心，私學吏，聽吏從教者，則謂之陋。難致謂之正。難予謂之廉。難禁謂之齊。有令不聽從謂之勇。無利於上謂之愿少欲。寬惠行德謂之仁。重厚自尊謂之長者。私學成羣謂之師徒。閑靜安居謂之有思。損仁逐利謂之疾險。躁佻反覆謂之智。先爲人而後自爲，類名號，言汎愛天下，謂之聖。言大本稱而不可用，行而乖於

世者，謂之大人。賤爵祿不撓上者，謂之傑。（詭使）

畏死難，降北之民也，而世尊之曰貴生之士。學道立方，離法之民也，而世尊之曰文學之士。游居厚養，牟食之民也，而世尊之曰有能之士。語曲牟知，偽詐之民也，而世尊之曰辯智之士。行劍攻殺，暴憿之民也，而世尊之曰磏勇之士。活賊匿姦，當死之民也，而世尊之曰任譽之士。此六民者，世之所譽也。赴險殉誠，死節之民也，而世少之曰失計之民也。寡聞從令，全法之民也，而世少之曰樸陋之民也。力作而食，生利之民也，而世少之曰寡能之民也。嘉厚純粹，整穀之民也，而世少之曰愚戇之民也。重命畏事，尊上之民也，而世少之曰怯懾之民也。挫賊遏姦，明上之民也，而世少之曰讇讒之民也。此六者世之所毀也。姦偽無益之民六，而世譽之如彼。耕戰有益之民六，而世毀之如此。此之謂六反。（六反）

在這種情勢之下，則刑賞不能生效。因爲：

夫民之急名也，甚其求利也。（詭使）

社會既以不守法爲名，則民當然不守法以求名了。所以：

利非無有也而民不化。威非不存也而下不聽從。（同上）

這是因爲什麼呢？這是因爲「治不當名」。治國應當怎樣呢？韓非說：

刑之煩也，名之繆也。賞譽不當則民疑。民之重名與其重賞也均。賞者有誹焉，不足以勸。罰者有譽焉，不足以禁。明主之道，賞必出乎公利，名必在乎爲上。賞譽同軌，非誅俱

行。然則民無榮於賞之內（疑爲外）。有重罰者必有惡名，故民畏罰所以禁也。民畏所以禁，則國治矣。（八經）

簡單的說，要使賞罰有效，必須「譽輔其賞，毀隨其罰。」（五蠹）要做到這一着，韓非以爲須由君主改革「貴其所以亂，而賤其所以治」（詭使）的弊病。韓非說當時君主這種弊病道：

其有功也爵之，而卑其士官也。以其耕作也賞之，而少其家業也。以其不收也外之，而高其輕世也。以其犯禁（也）罪之，而多其有勇也。毀譽賞罰之所加者，相與紕繆也。故法禁壞而民愈亂。

今兄弟被侵必攻者，廉也。知友辱隨仇者，貞也。廉貞之行成，而君上之法犯矣。人主尊貞廉之行，而忘犯禁之罪。故民程於勇而吏不能勝也。不事力而衣食，則謂之能。不戰功而尊，謂之賢。賢能之行而忘兵弱地弱之禍，則私行立而公利滅矣。儒以文亂法，俠以武犯禁，而人主兼禮之，此所以亂也。夫離法者罪，而諸先王以文學（有誤）；犯禁者誅，而羣俠以私劍養。故法之所非，君之所取；吏之所誅，上之所養也。法趣上下，四相反也而無所定，雖有十黃帝不能治。（五蠹）

要糾正這個弊病，必須君主使毀譽以賞罰爲權衡，換句話說，使尊名隨爵賞，使惡名隨刑罰。這就是所謂「名必在乎爲上」。由於上述，所以治國的方法，除刑賞以外還有名。所以韓非說：

聖人之所以爲治道者三：一曰利，二曰威，三曰名。（詭使）

八、督責主義——正名實（二）

君主對於民則應以毀譽補賞罰，對於臣則應當「審合形名」。李斯稱之爲「督責」。韓非指出人君駕御羣臣方法，以此爲最要。他說：

人主將欲禁姦，則審合刑名者，言與事也。爲人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功。功當其事，事當其言，則賞。功不當其事，事不當其言，則罰。故羣臣其言大而功小者則罰；非罰小功也，罰功不當名也。羣臣其言小而功大者亦罰；非不說於大功也，以爲不當名也，害甚於有大功，故罰。（二柄）

督責主義，即所謂「審名以定位，明分以辨類。」這是以正名主義應用於行政制度所得的主張。依此主張，君應使官吏各依其職守負責任。不盡責任的有罰，超越責任的也有罰。二柄篇舉例說：

昔者韓昭侯醉而寢。典冠者見君之寒也，故加衣於君之上。覺寢而說，問左右曰：「誰加衣者？」左右對曰：「典冠。」君因兼罪典衣與典冠。其罪典衣，以爲失其事也。其罪典冠，以爲越其職也。……故明主之畜臣，臣不得越官而有功，不得陳言而不當。越官則死，不當則罪。

綜上所說，君主循名以責實，便足以御臣治民。揚權篇說：

用一之道，以名爲首。名正物定，名倚物徙。故聖人執一而靜，使名自命，令事自定。不

見其采，下固素正。因而任之，使自事之。因而予之，彼將自舉之。正與處之，使皆自定之。上以名舉之。不知其名，復修其形。形名參同，用其所生。二者誠信，下乃貢情。……君操其名，臣效其形。形名參同，上下和調也。

九、以刑罰正名實——統一思想

如上述，君主要使社會以法爲倫理準則，又要使官吏循名舉實，所以名應以法所規定的爲準衡，不許有異於法的思想與行爲存在。韓非子問辯篇說：

或問曰：「辯安生乎？」對曰：「生於上之不明也。」問者曰：「上之不明，因生辯也，」何哉？」對曰：「明主之國：令者，言最貴者也。法者，事最適者也。言無二貴，法不兩適。故言行而不軌於法令者，必禁。若其無法令，而可以接詐應變，生利揣事者，上必采其言而責其實。言當則有大利，不當則有重罪。是以愚者畏罪而不敢言，智者無以訟。此所以無辯之故也。亂世則不然。主上有令，而民以文學非之；官府有法，民以私行矯之。人主顧漸其法令，而尊學之智行。此世之所以多文學也。……是以儒服帶劍者衆，而耕戰之士寡；堅白無厚之詞章，而憲令之法息。故曰：上不明則辯生焉。」

由此可見韓非與荀子相同，主張以權力統一思想。思想怎樣統一呢？韓非子五蠹篇說：「明主之國：無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師。」李斯竟實行這個方法於秦統一中國之後。

十、法的內容——（一）變古論

韓非比荀子以今察古的學說進一步，以爲社會是進化的。他說：

上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸蟲蛇。有聖人作，搆木爲巢以避群害；而民悅之，使王天下，號曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊惡臭而傷害腹胃，民多疾病。有聖人作，鑽燧取火以化腥臊；而民悅之，使王天下，號之曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鯀禹決瀆。近古之世，桀紂暴亂，而湯武征伐。今有搆木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀禹笑矣。有決瀆於殷周之世者，必爲湯武笑矣。然則今有美堯舜湯武禹之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期脩古，不法常可；論世之事，因爲之備。宋人有耕田者，田中有株，兔走觸株，折頸而死。因釋其耒而守株，冀復得兔。兔不可復得，而身爲宋國笑。今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也。……故事因於治，而備適於事。……世異則事異，……事異則備變。（五蠹）

社會既隨時變化，治國的方法也須隨之變化。韓非說道：

治民無常，惟治爲法。法與時轉則治，治與世宜則有功。（心度）

十一、法的內容——（二）功用論

法與時轉則治，治與世宜則有功，故法所賞罰的功與罪，必須以「功用」爲規定的標準。什麼言行是法所容許或獎勵的呢？什麼言行是法所禁止的呢？韓非說：

夫言行者，以功用爲之的彀者也。夫砥礪殺矢而以妄發，其端未嘗不中秋毫也。然而不可謂善射者，無常儀的也。設五寸之的，引十步之遠，非羿逢蒙不能必中者，有常儀的也。

故有常儀的則羿逢蒙以五寸的爲巧；無常儀的則以妄發之中秋毫爲拙。今聽言觀行，不以功用爲之的彀，言雖至察，行雖至堅，則妄發之說也。（問辯，從胡適之校）

所謂以功用之的彀聽言觀行是怎樣呢？他說：

明主聽其言必責其用，觀其行必求其功。（六反）

言行有沒有功用，不可以民意爲標準來判斷。他說：

民智之不可用，猶嬰兒之心也。夫嬰兒不剔首則腹痛，不揊痤則寖益。剔首揊痤，必一人抱之，慈母治之，然猶啼呼不止。嬰兒子不知犯其所小苦，致其所大利也。今上急耕田墾草，以厚民生也；而以上爲酷。修刑重罰，以爲禁邪也；而以上爲嚴。徵賦錢粟以實倉庫，且以救飢饉備軍旅也；而以（上）爲貪。……幷力疾鬥，所以禽虜也；而以上爲暴。此四者所以治安也，而民不知悅也。（顯學）

民意既不可爲判斷功用有無的標準，用什麼做標準呢？韓非以爲必須用「治強」做標準。韓非以爲當時執政者所貴重的言行，有許多是無用於治強的。反之，有許多有用的言行，爲執政者所輕忽。他說：

斬敵者受上賞，而高慈惠之行。拔城者受爵祿，而信兼愛之說。堅甲厲兵以備難，而美薦紳之飾。富國以農，距敵恃卒，而貴文學之士；廢敬上畏法之民，而養游俠私劍之屬。舉行如此，治強不可得也。國貧養儒俠，難至用介士；所利非所用，所用非所利。是故服事者簡其業而游於學者日衆。是世之所以亂也。（五蠹）

他的功用主義是很極端的。他說：

今境內之民皆言治，藏商管之法者家有之，而國愈貧。言耕者衆，執耒者寡也。境內皆言兵，藏孫吳之書者家有之，而兵愈弱。言戰者多，被甲者少也。故明主用其力，不聽其言；賞其功，必禁無用。（同上）

十二、法與術與勢

法與術是不可混淆的。上面所說的刑賞及督責，有施用於人民的，有施用於官吏的。施用於人民的叫做法。駕御官吏的叫做術。法與勢是互有關係的。勢是權力，法是權力活動的形式。兩者也不可混淆。

據韓非所說，申不害任術而不任法，商鞅任法而不任術，所以兩人都失敗而不能致秦於霸王。現在先說他所指的術治。他說：

申不害者，韓昭侯（前三五八年至三三三年）之佐也。韓者晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又生；先君之令未收，而後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多。故利在故法，前令則道之；利在新法，後令則道之。利在故新相反，前後相勃，則申不害雖十使昭侯用術，而姦臣猶有所譎其辭矣。故託萬乘之勁韓，七十年而不至於霸王者，雖用術於上，法不勤飾於官之患也。（定法）

大約申不害不整理韓的舊法與新法，君於臣民的行為，以用舊法為有利則用前令，以用新法為有利則用後令，前後法令相反，則姦黠之臣有方法藉口了，所以國不能治。韓非並不反對

術，他以為術只是君主用來駕御臣下的。術也是治國的手段。他說：

術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也。此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法而罰加乎姦令者也。此臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也。（同上）

勢，韓非引慎到之說如左：

飛龍乘雲，騰蛇遊霧。雲罷霧霽，而龍蛇與螾螘同矣，則失其所乘也。賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也。不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯為匹夫，不能治三人；而桀為天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也。身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬而民不聽，至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以詘賢者也。（難勢）

韓非並不反對用勢。他只是主張以勢行法。他以為如果專用勢，則亂多而治少。他說：

夫勢者，非能使賢者用己而不肖者不用己也。賢者用之則治，不肖者用之則亂。……則是以勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣。夫勢者便治而利亂者也。（同上）

所以他主張抱法處勢。他說：

吾所為言勢者，中也。中者，上不及堯舜而下亦不為桀紂，抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法處勢而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。（同上）

為什麼必須用勢呢？

無慶賞之勸，刑罰之威，釋勢而委法，堯舜戶說而人辯之，不能治三家。夫勢之足用亦明矣。(同上)

不過君主須抱法以用勢，不可專用勢而不任法。

十三、無為

如上所說，韓非以為君主對官吏應循名以責實，對官吏及人民應抱法而處勢。韓非以為一切均依於法，則君主可以無為而治。他說：

事在四方，要在中央。聖人執要，四方來效。虛而待之，彼自聽之。四海既藏，道陰見陽。左右既立，開門而當。勿變勿易，與二俱行。行之不已，是謂履理也。夫物者有所宜，材者有所施。各處其宜，故上下無為。使雞司夜，令貍執鼠。皆用其能，上乃無事。上有所長，事乃不方。矜而好能，下之所欺。辯惠好生，下因其材。上下易用，國故不治。(揚權)

這是說君主無為，始可以治，有為反為臣下所乘。所以：

古之全大體者，望天地，觀江海，因山谷。日月所照，四時所行，雲佈風動。不以智累心，不以私累己。寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡。不逆天理，不傷情性。不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知。不引繩之外，不推繩之內。不急法之外，不緩法之內。守成理，因自然。禍福生乎道法，而不出乎愛惡。榮辱之責在乎己，而不在乎人。(大體)

這是韓非所以「歸本於黄老」的要義了。

第七章　重農思想的發生

一、總說

氏族分封制分解以後，耕地歸於獨立的家族制的農民。獨立農民以自己的計算經營農業。每年所收穫的五穀，除農本以外，有國稅地租的負担，有一家數口的衣食。以農本而論，農具及其餘用品有仰給於市場者，農民不得不出賣農產物以購買之。在農民則爲購買而出賣（商品——貨幣——商品），在商人則爲出賣而購買（貨幣——商品——貨幣）。商人資集中農民的多數買賣行爲，買賤賣貴以取利潤。於是農夫在國稅地租及商業資本重重操縱收奪之下，所收穫常不夠支應。農民爲支應各項開銷計，不得不借貸地主商人的食粮或貨幣，而負担利息。國稅地租及商業暴利資本，此數者實使農民終年勞動而常瀕於饑餓之水平。一遇凶荒，立即破產流亡，轉死溝壑，其生存者多賣身爲奴婢。

從氏族制度轉變爲小農家經濟之後，如上的狀况已出現於農村。農村凋敝，則納稅者陷於貧困乃至人口減少。獨立農民減少，他方面即都市中工商業奴隸及游民無產者加多。後者加多，無益於國稅。前者減少，影響於國軍。獨立農夫原爲軍隊最好的士卒，一旦減少，兵力衰微。稅少兵弱，是亡國的原因。於是戰國時期執政及從政的士人，漸注意於這個問題，尤以末期的法治主義者爲最。

漢書藝文志說：

農家者流，蓋出於農稷之官。播百穀，勸耕桑，以足衣食。故八政：一曰食，二曰貨。孔子曰：「所重民食。」此其所長也。及鄙者爲之，以爲無所事聖王，欲使君臣並耕，誖上下之序。（註一）

但是並耕主義並不能與關於農業的思想混淆。前者是一種空想的社會主義；如許行者乃是這種社會主義的實行家。後者之中，又有兩類：其一是農業技術的研究，可以叫做農學；其二是重農政策的理論，我們叫牠是重農主義。本章目的在說明後者的概略。

如呂氏春秋所載任地，辨土及審時三篇，是農學。（註二）而上農篇則爲重農政策的敍述。

二、小農的經濟狀況

戰國時期，耕地每畝的生產量，於漢書食貨志及管子有所記載。管子治國篇說：

常山之東，河汝之間，早生而晚殺，五穀之所蕃熟也。四種而五穫，中年畝二石，一夫爲

（註一）藝文志所列農家只九家，其中只有神農二十篇，野老十七篇，宰氏十七篇，是西漢以前的作品，或亦出於假託。至著名的重農主義者如李悝及商君，皆列於法家。管子一書爲重農主義及法治主義的作品，則列於道家。

（註二）任地篇說土地的肥瘠燥溼。辨土篇說畝甽分壟法，及苗稼植立法。審時篇說耕種的時令及其影響於收穫的量與質的情形。

粟二百石。（註一）

漢書食貨志載李悝的話，說：

今一夫挾五口，治田百畝，歲收畝一石半，爲粟百五十石。

百畝的農家，有怎樣的經濟狀況呢？管子治國篇說：

凡農者，月不足而歲有餘者也。而上徵暴急無時，則民倍貸以給上之徵矣。耕耨者有時而澤不足，則民倍貸以取庸矣。秋糴以五，春糶以束，是又倍貸也。故以上之徵，而倍取於民者四。關市之租，府庫之徵，粟什一，廝輿之事，此四時當一倍貸矣。夫以一民養四主，故逃徙者刑，而上不能止者，粟少而民無積也。

賦，役，灌水的人工；物價的損失，四項使農民陷於借債的困境，而借債的利息又加原本一倍。農家便毫沒有蓄積，且須走入都市，賣身作工商業的奴隸，成了「野與市爭民」的現象。（管子權脩篇）

李悝的計算更是詳細。五口農家收入是百五十石。其中，除十一之稅十五石，餘百三十五石。食，人月一石半（註二），五人終歲爲粟九十石。餘

（註一）戰國時代農家經濟究竟是怎樣的？精確的記載可以說是沒有。管子一書有自相矛盾的紀載。禁藏篇說：「富民有要，食民有率。率三十畝而足於卒歲。歲兼美惡，畝取一石，則人有三十石。果蓏素食當十石，糠秕六畜當十石，則人有五石。布帛麻絲旁入奇利未在其中也。故國有餘藏，民有餘食。」此種計算與治國篇所載不同。

（註二）管子國蓄篇：「大男食四石，大女食三石，吾子食二石。」與此不同。

有四十五石。石三十(註一)，爲錢千三百五十。除社閭嘗新春秋之祠，用錢三百。餘千五十。衣，人率用錢三百，五人終歲用千五百。不足四百五十。不幸疾病死喪之費及上賦斂又未與此。此農夫所以常困，有不勸耕之心，而令糴至於甚貴者也。

三、農民貧困的原因

農民爲什麼困窮呢？由以上的說明巳可略知。但是戰國末期，在土地私有制及買賣自由制之下，農民有困窮而爲奴隸的，也有致富而成地主的。當時的學者對於農民貧富分化的現象，有以原始蓄積說 (theory of original accumulation)(註二)來說明的。最顯著的是韓非的學說。

韓非子五蠹篇說：

古者丈夫不耕，草木之實足食也。婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘。故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子不爲多。子又有五子；大父未死而有二十五孫。是以人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄。故民爭，雖倍賞累罰而不免於亂。……夫山居而谷汲者，膢臘而相遺以水。澤居者，買庸而決竇。故饑歲之

(註一)管子國蓄篇：『中歲之穀，糶石十錢，』與此不同，但至西漢尚有比石十錢還低的價格。

(註二)參看拙譯奧本海馬爾氏國家論的緒論。所謂原始蓄積說者，以爲社會貧富階級之起，由於土地有限而人口增殖無窮，故遂有不足分配之事。於是勤者致富，惰者致貧。這種理論，作用在隱蔽社會不平之現象，使貧者安貧。

春，幼弟不饟。穰歲之秋，疏客必食。非疏骨肉，愛過客也，多少之實異也。是以古之易財，非仁也，財多也；今之爭奪，非鄙也，財寡也。

這是說，古代的人不爭，是由於古代財多人少；今世的人爭，是由於今世的人多財少。韓非既取如上理論，所以認定農家貧富分化是由於侈惰與勤儉的分別。六反篇說：

今家人之治產也，相忍以飢寒，相強以勞苦；雖犯軍旅之難，飢饉之患，溫衣美食者，必是家也。相憐以衣食，相惠以佚樂；天飢歲寒，嫁妻賣子者，必是家也。

然實際上勤儉的農夫與懶惰的農夫所收穫相差很是有限。李悝說：

治田勤謹則畝益三升，不勤則損亦如之。

所以當時的學者對於一般農民貧富的分化，多歸咎於工商業的發達。管子治國篇說：

今爲末作奇巧者，一日作而五日食。農夫終歲之作，不足以自食也。然則民舍本事而事末作。舍本事而事末作則田荒而國貧矣。

爲什麼農民終歲之作不足以自食呢？一則農之求利不如工，已如此段所說。二則由商業資本的兼并。管子國蓄篇說：

夫民富則不可以祿使也，貧則不可以罰威也。法令之不行，萬民之不治，貧富之不齊也。且君引錣量用，耕田發草，上得其數矣。民人所食，人有若干，步畝之數知矣。計本量委則足矣，然而民有飢餓不食者，何也？穀有所藏也。人君鑄錢立幣，民庶之通施也。人有若干，百千之數知矣。然而人事不及用不足者，何也？利有所并藏也。……歲適美則市糶

無予，而狗彘食人食。歲適凶則市糴十鏹，而道有餓民。然則豈壤力固不食，而食固不贍也哉？夫往歲之糶賤，狗彘食人食，故來歲之民不足也。物適賤則半力而無予，民事不償其本。物適貴則什倍而不可得，民失其用。豈財物固寡而本委不足也哉？夫民利之時失，而物利之不平也。

漢書食貨志的敍述較爲簡明，說道：

至管仲相桓公，通輕重之權。曰：歲有凶穰，故穀有貴賤。令有緩急，故物有輕重。人君不理，則畜賈游於市，乘民之不給，百倍其本矣。故萬乘之國必有萬金之賈，千乘之國必有千金之賈者，利有所幷也。計本量委則足矣，然而民有飢餓者，穀有所藏也。

工商業發達則農民離村的事實，荀子，韓非及託於商鞅的商君書都曾指出。荀子富國篇說．「工商衆則國貧。」韓非子五蠹篇說道：

是故亂國之俗：其學者則稱先王之道，以籍仁義；盛容服而飾辯說，以疑當世之法，而貳人主之心。其言古者爲設詐，稱借於外力，以成其私，而遺社稷之利。其帶劍者聚徒屬，立節操，以顯其名，而犯五官之禁。其患御者積於私門，盡貨賂，而用重人之謁，退汗馬之勞。其商工之民修治苦窳之器，聚弗靡之財，蓄積待時，而侔農夫之利。此五者，邦之蠹也。

商君書農戰篇說：

夫民之不可用也，見言談游士事君之可以尊身，商賈之可以富家也，技藝之足以餬口也：

民見此三者之便且利也，則必避農戰。

商君書對於商人兼併農民的方法沒有明白說出，但這書所主張的重農的手段是農民斷絕其與商人的交易，這種方法是以商人兼幷農民爲前提的。

四、重農的各種理由

農業生產是當時最重要的生產。此重要的生產正隨商業資本的發達，陷入危機。農業生產衰落則國稅減收。農家破產則地租無着。商業是交換行爲的集中，雖逐漸發達，一不足增加國稅，二尤不能補充地租的收入。所以一般士人主張重農，重農必反對商業的操縱，及工業的發達。

當時的學者所舉的重農的理由很多。最重要的是左列幾種：

（甲）富國

管子治國篇說：

夫富國多粟，生於農，故先王貴之。凡爲國之急者，必先禁末作文巧。末作文巧禁則民無所游食。民無所游食則必農。民事農則田墾。田墾則粟多。粟多則國富。

（乙）強兵

商君書農戰篇說：

……避農戰則民輕其居，輕其居則必不爲上守戰也。……王者得治民之至要，故不待賞賜而民親上，不待爵祿而民從事，不待刑罰而民致死。

（丙）使民易治

呂氏春秋上農篇說：

古先聖王之所以導其民者，先務於農。民農，非徒爲地利也，貴其志也。民農則樸，樸則易用，易用則邊境安，主位尊。民農則重，重則少私義，少私義則公法立，力專一。民農則其產厚，其產厚則重徙，重徙則死其處而無二慮。民舍本而事末則不令，不令則不可以守，不可以戰。民舍本而事末則具產約，其產約則輕遷徙，輕遷徙則國家有患，皆有遠志，無有居心。民舍本而事末則好智，好智則多詐，多詐則巧法令，以是爲非，以非爲是。

管子治國篇說：

凡治國之道，必先富民。民富則易治也，民貧則難治也。奚以知其然也？民富則安鄉重家，安鄉重家則敬上畏罪，敬上畏罪則易治也。民貧則危鄉輕家，危鄉輕家則敢凌上犯禁，凌上犯禁則難治也。……富國多粟生於農，故先王貴之。

商君書農戰篇說：

歸心於農則民樸可正也。

五、重農的各種政策

重農的政策以使民歸農爲最終目的。法治主義者大抵主張以政治權力使民歸農。其方法有種種，而重要者如左：

（甲）貴農而賤商

史記商君列傳說衛鞅的變令法有一條是：

僇力本業，耕織致粟帛多者，復其身。事末利及怠而貧者，舉以為收孥。

戰國末期以降的法治主義者多取這種政策。管子立政篇說：

散民不敢服雜采！百工商賈不得服長鬈貂；刑餘戮民不敢服絻，不敢畜連乘車。

商君書農戰篇說：

凡人主之所以勸民者，官爵也。國之所以興者，農戰也。……善為國者教民也，皆以（農戰）而得官爵。

商君書又主張加重商稅。外內篇說：

欲農富其國者，境內之食必貴，而不農之徵必多。市利之租太重，則民不得無田。田不得不易其食。食貴則田者利。田者利則食者衆。食貴，糴食不利，而又加重徵，則民不得無去其商賈技巧而事地利矣。故民之力盡在於地利矣。

這種政策是對浮食游民及工商業者重徵租稅，同時把穀價抬高，使市中工商及消費者不得不歸田。

（乙）農村自足政策

管子權脩篇說：

野與市爭民，家與府爭貨，金與粟爭貴，鄉與朝爭治。故野不積草，農事先也。府不積貨，藏於民也。市不成肆，家用足也。朝不合衆，鄉分治也。故野不積草，府不積貨，市不

成肆，朝不合衆，治之至也。

農民家用足，則市不成肆。這是因爲什麼呢？商君書墾令篇說：

使商無得糴，農無得糶。農無得糶，則窳惰之農勉疾。商不得糴，則多歲不加樂。多歲不不加樂，則饑歲無裕利。無裕利則商怯，商怯則欲農。

商人所以有利潤，是買賤賣貴。商人最大的主顧是農民。豐年穀多，商人賤價收藏，凶年穀少，商人高價出賣。一買一賣之間，商業利潤便到手了。今使農不糶，則豐年穀多而商人不能賤買。到了凶年，商人無穀可賣，利潤便沒有了。然而農民之糶是爲買農用品的。農村不能自足則農民不得不糶。所以管子權修篇說：「市不成肆，家用足也。」

（丙）平糴及平準

李悝說：

糴甚貴傷民，甚賤傷農。民傷則離散，農傷則國貧。故甚貴與甚賤，其傷一也。善爲國者，使民無傷而農益勸。（漢書食貨志上）

李悝就穀價貴賤着想，以爲穀價太貴則一般消費者吃虧，太賤則農民糶穀所得太少，所以想出一種平價政策。今以前面說過的一家五口治田百畝，歲收一百五十石爲標準來說：

歲有上中下熟。上熟其收自四（六百石），餘四百石（一家食用須一百五十石不足五十石共須二百石）；中熟自三，餘三百石；下熟自倍，餘百石。小饑則收百石；中饑七十石；大饑三十石。故大熟則上糴三而舍一（官糴三百石），中熟則糴二，下熟則糴一；使民適

足，價平而止。小饑則發小熟之所斂，中饑則發中熟之所斂，大饑則發大熟之所斂而糶之。故雖遇饑饉水旱，糴不貴而民不散，取有餘以補不足也。

這政策是根據需供的原則，於穀多賤價之年，官糴而使穀價加高；於穀少價貴之年，官糶而使穀價減低。以民適足而穀價平爲度。

、管子所謂輕重，也是依物價的低昂，由官斂散，以求物價準平。漢書食貨志述輕重政策道：

民有餘則輕之，故人君斂之以輕。民不足則重之，故人君散之以重。凡輕重斂散之以時，則準平。使萬室之邑必有萬鍾之藏，藏繦千萬；千室之邑必有千鍾之藏，藏繦百萬。春以奉耕，夏以奉耘，耒耜器械，種饟糧食，必取贍焉。故大賈畜家不得豪奪吾民矣。（管子國蓄篇載有此文。）

這政策的前提論點是「黃金重而粟輕，粟重黃金輕」（管子輕重甲），及「穀重而萬物輕，穀輕而萬物重」（乘馬數篇）。當時的商業大抵是集中農產物的交換的。照金穀比價推算，「萬家之邑必有萬金之賈，千家之邑必有千金之賈。」政府乃在萬家之邑設萬鍾粟及千萬金的儲蓄，千家之邑設千鍾粟及百萬金的儲蓄。以此穀與金，來和百物比價，賈賤而賣貴，則百物之價可以準平。如此則豪商大賈沒有方法操縱物價，因卽沒有方法兼幷農民。商業利潤歸於政府。政府有此收入，便可以減免農民的賦稅。

（丁）鹽鐵專征

如果政府別有收入，不必徵收田賦，則農民負擔減輕，便樂於歸田：這是當時法治主義者的理想。不用說，政府就田賦以外求收入，勢必徵於商。管子海王篇因有鹽鐵專征的政策。海王篇說：

十口之家，十人食鹽；百口之家，百人食鹽。終月，大男食鹽五升少半，大女食鹽三升少半，吾子食鹽二升少半，此其大歷也。鹽百升而釜。今鹽之重，升加分強（每升加重一分由官征收），釜五十也。升加一強，釜百也。升加二強，釜二百也。鍾二千，十鍾二萬，百鍾二十萬，千鍾二百萬。萬乘之國，人數開口千萬也。禺筴之商（商數），日二百萬，十日二千萬，月六千萬。萬乘之正，九百萬也。月人三十錢之籍（田賦及口稅）爲錢三千萬。今吾非籍之諸君吾子而有二國之籍者六千萬。

今鐵官之數，曰：一女必有一鍼一刀，若其事立。耕者必有一耒一耜一銚，若其事立。行服連軺輦者，必有一斤一鋸一錐一鑿，若其事立。不爾而成事者，天下無有。今鍼之重加一也，三十鍼一人之籍。刀之重加六，五六三十，五刀一人之籍也。耜鐵之重加七，三耜鐵一人之籍也。其餘輕重皆准此而行。（輕重乙篇所載亦同）

這種計算是要證明政府如專征鹽鐵，就可以抵補田賦口稅之數而有餘。